



الجزء الرابع من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين غيد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية
للمولى حسن چلي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

General Organization
of the Library (GOL)
Bibliotheca Alexandrina

(نبيه) قد جفنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي
ودونها حاشية حسن چلي مفعولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت إحدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية

رقم التصنيف ٢٩٦

رقم التسجيل ١٩٠٦٠

٨

عنى شيخنا المحيى الدين النجاشى

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد فندى سناى المغربى النوبى

سنة ١٣٢٥ و ١٩٠٧ م

منطبعة الشعاذه بيوارميا قطة منضير

لصاحبها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المقصد السادس) في أبحاث الحدوث (وهي أيضاً راجعة الى أمرين (أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (ممدوم قبله) أي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني

(قوله وهي أيضاً راجعة إلخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للإشارة الى وجه التمييز بالأبحاث مع ان المذكور أمران الى وجه صحة قوله أحدهما بضمير التثنية على ما في أكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى أعني لفظ أمرين المفهوم من ذكر الأبحاث لكونها راجعة إليهما (قوله أي يكون إلخ) اشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده اذ لا مسبوقية للذات عن العدم فالحدوث صفة لاوجود في نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والي ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قباية العدم عن الوجود زمانية

(قوله سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعني قوله فيكون الحادث أعم فانه لو أريد السبق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقاً زمنياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وانما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لان الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقاً بل وجوداً يشترطه قوله سواء كان هناك سبق زماني أولاً حيث لم يقل سواء كان زمنياً أولاً (قوله سواء كان إلخ) أشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لانه ليس ذلك معناه

(قوله وهي أيضاً راجعة الى أمرين إلخ) اما اشارة الى توجيه قول المصنف أحدهما بتولية الضمير على ما في أكثر النسخ مع ان الظاهر أحدهما لرجوعه الى الأبحاث واما اشارة الى وجه اقتضائه على بحثين مع انه عنوان المقصد بالأبحاث ان كانت العبارة أحدهما على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وبأنهينها أي ثاني أبحاث الحادث

(قوله أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث أثبات المحمولات للموشحات أعني التواتر فتميزت الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو أثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فن قبيل المبادئ التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي

أولاً وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه التقديم الذاتي (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (أعم) منه بالتفسير الأول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثاً بهذا المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً دون المعنى الأول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) أي عدمه (مقدم على وجوده) تقدماً (بالذات وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً كالحديث الزماني الا ان السابق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً

(قوله أعم منه بالتفسير الأول) وكذا من التقديم الزماني والتقديم الذاتي أخص من التقديم الزماني (قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور (قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له (قوله تقدم الواحد الخ) أي بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات أيضاً (قوله ويظهر من هذا الكلام) أي من التفريع المذكور أو من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة يديهي لا يحتاج الى الاستدلال (قوله لكنه مشكل جداً) قد يقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا اقتضاؤه لوجوده

(قوله اذ للمعلول القديم ان ثبت) لاشبه في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك (قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له (قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما ثبتت بلا واسطة مقدم على ما ثبتت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع (قوله لكنه مشكل جداً فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لاقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من

فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له أو جزءاً لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوداً ذاتياً (ويرد عليه) أى على الدليل الذي ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) أى اقتضاء الممكن (لذاته العدم فيكون عدمه سابقاً) على وجوده سبقاً ذاتياً كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستنداً الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستنداً الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه حدوداً ذاتياً كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب

مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حينئذ يكون راجعاً الى ما قاله الامام والكلام في أن القول بالتقدم الذاتي للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لا معنى له لان الامكان مطلقاً متقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه متقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر (قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقاً ذاتياً بان يقال الممكن غير مقتض لذاته العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لا عدمه أعني وجوده مقدم على عدمه

[قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت

(قوله ان ما بالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له من حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً متقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب

قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن

(قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللا استحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً متقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المصنف في الموضعين للمهديان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء الطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما أورده تأمل

لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً (نكتة) الحدوث لا يعقل الا بسبق أمر عليه) أى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بأمر سابق عليه (فهو) أى ذلك السابق (اما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق (أو امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) أى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم المدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير المدم وهو الة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا مجامع فيه السابق اللاحق فيكون التقدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) أى ثانى ابحات الحدوث (أنه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالمدم) وهو الحدوث

بالغير يلزم ان يكون ممكناً لانه موقوف على صفته التي هي الاستحقاقية [قوله ولم يثبت ذلك الخ] لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله غير الماهية) أى زائد عليها في الخارج فيتصور هناك أمر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء وأما التقسيم الى الواجب والممكن والمتنع فيكفيه التباين بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر

[قوله نكتة] متضمنة لبيان مثلث الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع لثمنى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه أحد ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتى عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره أولا لاعتن المسبوقية بالمدم سبباً ذاتياً أو عن مسبوقية الاستحقاقية بالاستحقاقية

(قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله هذا اذا قلنا الخ) قل عن الشارح انه لو لم قل هذا لكان أولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير

(قوله مختصاً بالواجب تعالى) نظراً الى الدليل وان كان أعم منه بحسب المفهوم

الزمانى (يستدعى مادة) أي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيوولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيوولى وجدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (وندة) أي زمانا (اما المادة فلانه) أي

(قوله أي محلا) لا مكان الحادث أو محلا للحادث بان يراد بالحل أعم من ان يكون محله حقيقة أو شيئا به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس

(قوله اما موضوعا) أي محلا يقوم الحال سواء كان جسما أو صورة أو هيوولى أو نفساً بالقياس الى امراضها

(قوله ان كان الحادث عرضاً) لان الحال المتقوم بالحل عرض
(قوله واما هيوولى) أي محلا متقوما بالحال سواء كانت هيوولى أولى أو ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات

(قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للمحل صورة
[قوله لان الموضوع] أي الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله أعني الجسم بالقياس الى امراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يردانه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادئ العالية قاتها موضوعات لامراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيوولى بالقياس الى امراضها لعدم اشتغالها على المادة
[قوله مشتملان عليها] اشتغال الكل على الجزء كافي الجسم بالقياس الى امراضه والمتعلق بالقياس الى النفس أو اشتغال المزوم على اللازم كافي النفس الناطقة بالقياس الى الامراض الحادثة فيها قاتها لاستلزامها البدن مستلزما للهيوولى

(قوله أي محلا) ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لانفسه ليستقيم في صورة كون الحادث نفسا
(قوله واما هيوولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لاهيوولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيوولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس

(قوله وقد تفسر المادة بالهيوولى وحدها) سياق الكلام يستدعى هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتي وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ

(قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتغال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الأفعال والحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادئ العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كالات المبادئ بالفعل وفيه بحث اما أولا فلان كون كالات المبادئ كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام

الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) أمر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في باب (يستدعي محلاً) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجوداً) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) أمراً (منفصلاً) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به أصلاً فانه لا يصلح ان يكون محلاً لامكانه قطعاً ولا أمراً متعلقاً به اذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له في الوجود لان صفة الشيء

[قوله وهو ظاهر] اذ لو لم يكن ممكناً لزم الانقلاب

[قوله لامتناع قيام الامكان الخ] لكونه أمراً اضافياً

(قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلاً موجوداً أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله اذ لا يوجد قبل وجوده فاقيل من انه بعد تحقيق أن الامكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة الى نفي كبرن محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا يمتثل هذا حتى ينفي وخصوصاً قد فناء بهذا التحقيق ليس بشيء لانه ان أراد عدم الاحتمال عند العقل فمنوع وان أراد في نفس الامر فلا يجدي ولانه ما فناء بهذا التحقيق بل بضم مقدمة أخرى بديهية

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) أشار بالتعميم الى أن الاحتمال الاول متروك بيانه في المتن لظهوره (قوله ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به نفي أن يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفي المقارنة بينهما في التحقيق كما سيجيء

موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادئ وبالعكس فيدور واما ثانياً فلان النفس يحدث لها الذات والآلام في اللشاة الأخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

(قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب / أو اما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المنصف

[قوله لما مر من أدلة وجوده] فان قلت الذي مر من أدلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا يرى الى قول المنصف هناك بعد ذكر الأدلة الثلاثة بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجودياً لكن لا ينبغي عليك ضعف تلك الأدلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين

(قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغيره مبايناً كان أو غيره واما

لا تقوم بما يبينه (كقدرة القادر مثلاً) أي كالفاعل القادر مثلاً أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) أي القدرة بل ضمتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر إيجاد الممكن ولم يصح منه

(قوله لا تقوم بما يبينه) وأما اذا كان مقارناً له فيجوز قيام صفة أحدهما بالآخر بأن يكون في الحقيقة أمر واحد صفة لأحدهما يعتبر صفة لأحدهما باعتبار وصفة لآخر باعتبار آخر فلا يرد أن صفة الشيء لا يقوم إلا بنفسه لا بغيره سواء كان مبيناً أو مقارناً

(قوله أي كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل الامكان ليعلم منه تمثيل الامر المنفصل والتقدير كان يكون الامكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المبين للحادث وانما لم يقل كالقادر اشارة الى أن صحة كونه محلاً لامكان الحادث موقوفة على أن يكون الامكان عبارة عن قدرته

(قوله على ما توهمه بعضهم) فيه اشارة الى أن المرض بنحوس القدرة للتنصيص بالرد عليهم والا قالوا في التعميم بأن يقال كصفة صدور من الماعل

(قوله صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل اذ لا يستلزم لهما بالامكان

وصف غير الثابتين بصفة أخرى مأخوذة بالقياس الى ذلك الشيء فثله يمكن في المبين أيضاً كالأبخرى (قوله كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف أي محل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى

(قوله هو صحة اقتدار القادر) لاحاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلاً لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلاً نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قبل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت أنه كلام مزيف عنده

(قوله بل صحتها معللة بالامكان) قد عرفت أنه لا احتياج الى اقعام الصحة فان نفس القدرة تعمل بالامكان أيضاً فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صنع من الحيوان إيجاد الحركة ولم يصح إيجاد المجردات فثقل لماذا كان الامر كذلك يجاب بأنه يمكن منه دون إيجاد المجردات فعلم ان ههنا أمراً آخر غير الامكان الذاتي وهو الذي غلغل به صحة الإيجاد قلت أجيب بان الكلام في القادر المطلق والذي يملأ به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلائم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي ولا يخفى في ان الذي يملأ به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن أن يقال الامكان الاستعدادي أيضاً يملأ به القدرة فيجيب من سأل بماذا صح من القادر إيجاد الممكن بأنه مستعد لوجوده والمنع مكابرة

ايجاد المتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون المتنع كان كلاماً مقبولا ولولا أن الصحة المائدة الى ذات المقدور وهي الامكان متغيرة للصحة المائدة الى القادر لكان هذا تمليلاً للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وأيضاً امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبسة الى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر واذا قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له (فهو) أي ذلك المحل أمر (متصل به) أي بالحادث اتصالاً تاماً حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولا بد أن تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة أخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث نارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان

(قوله لا بالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم
(قوله وهو المادة) فيه انه انما يتم اذا لم يحز حدوث صفة في المجرد أو حدث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع أنهم بشوا عدم جوازهم على ان كل حادث مسبوق بمادة

(قوله ولا بد ان تكون قديمة) بنفسها أو باعتبار جزئها ان فسر للمادة بالمعنى الاعم
(قوله وفي المباحث المشرقية) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل
(قوله يوجد عن تلك المادة) بأن يكون متقوماً بها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها فامكانه هو امكانه فيه فان مآل قولنا البياض يمكن ان يوجد في الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه البياض واحد

(قوله وتارة يوجد فيها) وان لم يكن متقوماً بها لكنه حال فيها يحتاج اليها قال وجوده في نفسه هو وجوده في المحل فكذا امكانها

(قوله يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطاً بوجودها وان لم يكن متقوماً بها ولا حالاً فيها

(قوله وهو المادة) فيه بحث لا تالاسلم ان المتعلق بالحادث منحصراً في المادة بالمعنى المذكور. لم لا يجوز ان يكون محل امكان العادات شيئاً له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول أو التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهر غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك ولم يتم دليل على امتناع ذلك وأيضاً قد نهت على ان الموضوع قد يكون جوهرأ غير جسماني كعلوم العقول فيسطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة

(قوله وفي المباحث المشرقية) تقوية لما سبق من تعميم المادة

(قوله يوجد عن تلك المادة كالأعراض) المراد بالمادة المحل لا الهوى والافالحرركة الاينية والوضعية

أمر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادي وأنه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه)

فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها فكذا الامكانان

(قوله الذي يستدل به الخ) أي ليس المثار اليه بهذا الامكان المذكور في الاستدلال السابق فإنه صريح في الامكان الذاتي حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى في وجوديته على الأدلة السابقة وعلى صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به المدعى ولذا أورد صيغة المضارع فهو جواب بتغيير الدليل

(قوله يوهم الاستدلال) أي يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوجيهة الكاذبة لان دلالتها وهمية

مثلا لا توجد من الهيولى بل من الجسم

(قوله والأموال الاعتبارية لا تستدعي محلا موجوداً) أي موجودا في الخارج كما هو المدعى هنا وأما استدعاؤها محلا موجوداً في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فتقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم لاسيما كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث يمكن موجبة سالبة المحمول غير مقتضى لوجود الموضوع فكان المستعج حال عدمه في الذهن ممكناً لاتصافه بهذا السلب لامتصاصه لان اقتضاء العدم أمر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعاً ولكون السلب المذكور لازماً لهذا المعنى الوجودي يميز عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب وأما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف المستعج قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امراً سلبياً بان عدم ثبوت المستعج في المبادي العالية الكافي في اتصافه في الامتناع امر محال جازان يستلزم محلاً آخر اعني عدم اتصافه بضرورة أحد الطرفين وبسلبه أيضاً فليتأمل

(قوله ثم ان ظاهر عبارتهم الخ) خصوصاً قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد

عرفت توجيهاً

أي تحقيق كلامهم في هذا المقام (أن الممكن أن كفي في صدوره عن الواجب تعالى مكانه) الذي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لأن الواجب تام في فاعليته لا تصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت إلا من جهة القابل فإذا فرض أن مكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائماً الوجود بدوام الواجب كالمعلول الأول (والا) وإن لم يكن مكانه الذاتي في الصدور (احتاج إلى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فإن كان) ذلك الشرط (قديماً دام) الممكن (أيضاً) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً (وإن كان) ذلك الشرط (حادثاً) كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً (احتاج

فلا يرد أن الدلالة المذكورة صريحة في تلك العبارة وإن الظهور ينافي الإيهام (قوله أي تحقيق كلامهم) لتحقيق الامكان الاستعدادي على ما يتبادر من قرينه في الذكر بناء على أن التحقيق المذكور مشتمل على إثبات الامكان الاستعدادي مع إثبات أنه قائم بالمدّة

(قوله لأن الواجب تام الخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال أن الممكن أن كفي الخ ولم يقل أن الواجب أن استجمع شرائط التأثير في الأزل الخ وبهذا سقط ما قيل أن الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمة به فلا حاجة إلى محله مختص بالحادث

(قوله فإن كان ذلك الشرط قديماً الخ) يعني أن ذلك الشرط لا بد أن يكون موجوداً والموجود منحصر في القديم والحادث فإن كان الشرط قديماً الخ وذلك لأن المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما أزليين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطاً باعتبار الوجود أيضاً وبهذا سقط ما قيل لا يجوز أن يكون شرطه أمراً معدوماً متجديداً فلا يكون قديماً ولا حادثاً يوجد بعضها عقيب بعض الخ فإن قلت عدمه بعد الوجود لا يحصل إلا بزوال علة وجوده بتلك العلة فإن كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها إليه وإن كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الأمور الغير المتناهية للترتبة المجتمعة قلت يجوز أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج إلى عدم علة وجوده

(قوله احتاج إلى حادث آخر) فيه بحث لم لا يجوز أن لا يكون الشرط الحادث أمراً عديماً وإن توقش في إطلاق الحادث على العدمي يقول لم لا يجوز أن يكون شرط الحادث أمراً عديماً متجديداً وقد سبق أن التجديد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق أزلي فلا يكون شرطاً للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لأننا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر

الى حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) أى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معاً وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استعمال التسلسل فى الامور المترتبة طبعا أو وضعاً مع كونها موجودة معاً (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (بمحتاج) لكونه حادثاً (الى شرط آخر) حادث أيضاً لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلاً) فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (وخارجاً) عن ذلك المجموع أيضاً لكونه شرطاً

(قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كانت تلك الحوادث موجودة معاً كان هناك مجموع فى الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللاً به فاندفع ما قيل انه ليس فى الخارج الا الآحاد المستند بعضها الى بعض ولا مجموع ههنا لان مغايرة الكل المجموعى لكل واحد بدهى وكذا ما قيل ان هذا الدليل جار فى صورة التعاقب أيضاً أو نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس فى الخارج فى صورة التعاقب فى شئ من الازمنة الاحداث واحد مشروط بحادث سابق عليه ويجمعها تمتنع الوجود فى الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث

(قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ما توهم من انه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجاً من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط فى شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا أخذنا جميع الشروط التى يتوقف عليها وجود الحادث

(قوله وخارجاً عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفاً وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم وأما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجاً عنه فكلا فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ما عدا الشرط الاخير الذى يتصل بوجوده وجود العادى المفروض أولاً وحدوث ما فوق الشرط الاخير

فى بحث التمين فان قلت ذلك الأمر العدمى يستند الى أيضاً محلاً والا تساوت النسبة كما سيأتى قلت لان لم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجي ان الشرط مقرب ولا قرب فى المعلوم المحض قلت سيجي أيضاً ما فى حديث القرب :

(قوله ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان للمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات

له سابقا عليه (وأنه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولا بد له)
 أي لذلك المجموع (من محل يختص به) أي بالحادث المفروض أولا (والا) وان لم يتعلق
 ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحادث
 دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلاً أو تعلق بمحل
 لا اختصاص له بحادث معين كان نسبه الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث
 أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولي من حدوث غيره به (فاذن له) أي لذلك
 المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق) من تلك
 الاستعدادات (شرط للآخر) وان كانا بحيث لا يجتمعان معاً في الوجود (ومقرب للملة
 الموجودة) القديمة (الى الملول) المين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك الملول الى الوجود

بواسطة حدوث مافوقه بواحد وهم جراً وسيجيء تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى
 (قوله فانه اذا لم يتعلق الخ) هذا بناء على ما قلوا من أن نسبة المبين الى جميع الاشياء على السوية لكنه
 مبسوط فيه اذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن في
 محل أو كانت في محل لا اختصاص له بذلك الحادث

(قوله فاذن له الخ) فان قلت بعد ما ثبت أن لتلك الحوادث محلاً يختص بالحادث ثبت أن الحادث
 مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لا نسلم ذلك لأن ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك
 الحادث متصفة به قبل وجوده فلا بد من اثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد
 والشدّة والضعف فتكون موجودة فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته

الشروط وليس كذلك وسيدكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يتدفع به هذا الكلام
 (قوله ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من
 محل يختص بالحادث المفروض أولاً على أحد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لم مطلوبهم بلا حاجة
 الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال أيضاً بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت المحل للمجموع
 على أحد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت
 بدونها ان له محلاً واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

(قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز
 ان تكون أمورا قائمة بأنفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

(قوله أي لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي باللسبة
 الى الفعل والايحاء قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط وشروط وجود الملول ابتداء وان امكن

ومبعد له عن المدم فان المألول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه تغروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتي تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) أى هذا الاستعداد الحاصل لحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه أمر موجود لثاقوته بالتقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب) وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في التقرب والبعد والقوة والضعف في المدم الصرف (والنبي المحض) فاذن هو أمر وجودي ومحله (للاوجود أيضا) هو المادة وهذا (الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي) مبني على أصلهم الفاسد وهو نقي

(قوله وان امر موجود) هذا مذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قبوله لما ليس الا واجبا منتزعا من قرب قبضانه من العلة وبعدة عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان في النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة المعومات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بله التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقبلا الى قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى الحل ونو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار الحل في المادة بالحق الذي قسروها لجواز ان يكون جوهرها مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يقد دليل على امتناعه أو محلا لمرض حادث كالعقول والنفوس لاهراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة من ان العقول كالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجودا الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المألول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ورد عليه مع ماسبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية بل بان يصير قاعلا بانضمام أمر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة

(قوله وهو لنبي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخص كل منها بإرادته فلا يرد

ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

(قوله مبني على أصلهم الفاسد) وايضا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحالات حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك التقرب لكن ذلك أمر عتلى لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحوادث

القادر المختار) والقول بالاجباب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع المكتبات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشئ خارجي فن حيث تعلقه بالشئ

ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشيئة أعنى العناية الازلية لازمة لذاته

(قوله بمجرد ارادته) يعني ان المختص لوقوع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بدم تعلقها أو بمحدثها كما مر سابقاً بتحقيقه

(قوله ومنهم من اختار الخ) وهو الحق الطوسي

(قوله ان الامكان الذي استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه

(قوله أمر عقلي) لانه هو الامكان الذاتي متيقاً الى الوجود المسبوق بالعدم

(قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) أي بشئ موجود في الخارج لان امكان وجود الشئ بعد العدم يقتضي امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمقصود يمتنع اتصافه بتبدل الاحوال فالحوادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه التغير من حال الى حال وانما يجري عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لا ينافي اتصافه بالامكان الذاتي المطلق في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف التقديم فانه لكونه موجوداً دائماً يتصف بمكان وجوده بالنظر الى ذاته دائماً وهذا معنى قوله وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعلمي والتقدم في انه ليس شئ منها موجوداً في الخارج لكنه يستدعي محلاً موجوداً في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان في كلامه ترك ما يعني وهو اثبات انه متعلق بأمر خارجي وأما قوله فن حيث تعلقه بالشئ الخارجي الخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل باعتدال اعتبار العقل والمقصود دفع ما أورده الامام من ان الامكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً والاول محال لكونه وصفاً لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المتئين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجع على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان أريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وان أريد أمر آخر فلا دليل على نبوته

الخارجي ليس هو بوجوده في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج (و اما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات هي المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقديما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني) فيكون للتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لا بقتائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بأن القبليّة والبعدية اللتين لا يجمع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة ألا ترى

(قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررتاه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق أعني سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحدوث أعني امكان وجوده بحد عدمه (قوله وأما المدة الخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سببه العدم على الوجود وهي لا تستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان للطلب نظريا فاقيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبق المدة لا يحتاج الى دليل وهم (قوله وقد يجب الخ) أي لا نسلم قولكم فيكون التقدم في زمان سابق على وجود الحادث (قوله بان القبليّة والبعدية الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزماني مطلقا يقتضي ذلك بل لكونه في ماعدا الزمان (قوله ولغيره بواسطة) أي عارضتان لغير الزمان بواسطة فهو واسطة في العروض.

[قوله ان هذه الاستعدادات الخ] فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحسباء كما يشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء باسم موجود وأما السابق بزمان فهو مفهوم فالتكلمون قائلون به

(قوله ألا ترى أنه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ما ذكره لو سلم لدل على أن القبليّة والبعدية عرضان أوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملّة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لا ميته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء الزمان بل يصح أن يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الاثنية لكل أحد لدلالة الانظر على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء

أنه اذا قيل ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فاذا أجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضاً فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الاول متقدماً على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده لروضه للمعدم) ويستحيل ان يكون

[قوله اتجه ان يقال لماذا) أى ما السبب في عروض التقدم لاحدهما على الأخرى
[قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون ما يقارن احدهما متقدماً بالعرض على ما يقارن الأخرى

[قوله اتجه السؤال أيضاً] أى السؤال عن سبب العروض
(قوله لم يتجه الخ) أى لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الاذ كياه من أن التوسير المذكور انما يدل على انتفاء الوسطة في الإثبات وهو لا يقتضى انتفاء الوسطة في الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الوسطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فاقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم في مفهوم العام الاول حيث قلتم كان في العام الاول لالكونه وصفاً ذاتياً له ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي أو هن من نسج العنكبوت عند النقاد

(قوله والتقدم الخ) انما احتج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع أن مغايرة النسبة لغيرها بداهة لان المقهور اثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج والنسبة لا تقتضى تلك المغايرة الا ترى أن النسبة في قولنا زيد موجود عند الاشعري مغايرة للطرفين في المقهور العقلي مع أنه لا تغاير بين الطرفين في الخارج فضلاً عن مغايرة النسبة لهما

(قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشئ موجوداً ومعدوماً معاً لان العفة الثبوتية تقتضى وجود الموصوف

الزمان لا قبله اذ كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لينة ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم وأما ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه أوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً لان لها أيضاً قبلية لا يجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فمما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعيدة أو غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلة وبالرتبة أيضاً لقربه من المبدأ الاول

وجود الشيء ماضياً لعدمه (ولا نفس عدمه لان العدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم
 بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبل كبعده) لانها متمايزان بالقبلية
 والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز أعنى التقدم غير ما به الاشتراك أعنى نفس العدم
 (فاذا هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه وهو وجود في الخارج لانه
 نقيض الالاتقدم العدمي لصدقه على المتمتعات وليس أمراً مستقلاً بذاته بل لا بد له من محل
 موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه
 انا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث
 متقدم على وجوده (والوجودي لا يعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض الالاتقدم لا يقتضي
 كونه موجوداً خارجياً (بل هو أمر اعتباري) فلا يقتضي معروضاً موجوداً في الخارج ولما
 أمكن ان يقال كون التقدم أمراً ثبوتياً مما يشهد به البداة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أي
 بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهته دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة
 (مزدود كما في تمييز الباري) فان الوهم يحكم بغيره ان كل شيء موجود لذاته فهو متعين
 وخصوص بجهة (و) كما في (كون كل صفة مقابلاً) للرأى (أو في حكمه) كما في الامور

(قوله أمر زائد الخ) اذ لا يجوز أن يكون جزءاً لان النسبة يمتنع أن تكون جزءاً لاحد الطرفين
 والا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعزز ، لنفيه
 (قوله لصدقه على المتمتعات) وما من شأنه ارجود في الخارج لا يمكن اتصال العدم به كما مر غير
 مرة فادفع ما قيل انه لا يدل على كونه عديمياً الا اذا ثبت انه لا يصدق الا على الموجود وهو ممنوع
 (قوله من محل) فيمتنع أن يكون محله عدم الوجود ومن هذا ظهر وجه اعتراض لوجود المحل في
 الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب
 (قوله كما اعترفت به) وما قيل ان ما اعترف به معروضه له بالتبع لا بالذات فكذلك عن قانون المناظرة
 لانه مناقشة فيها هو تأييد لسند المنع

(قوله ولا نفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لا يجوز ان يكون الانتقال مأخوذاً بوصف
 الاتصال بالوجود قبلاً قلت لان مطلق الاتصال والالاتصال بطريق التأخر لا يكفي والاتصال بطريق
 القبلية يشتمل على التقدم اذ تغيير العبارة لا يجدي فننقل الكلام اليه فتأمل
 (قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً فانه يعرض للعدم) قيل معروضه للعدم ليس معروضاً
 حقيقياً بل معناه مقارنة لعدم معروضه الحقيقي أعنى الزمان ومعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عديميته

المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز أصلاً وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عديمتان لكن الحكم بانصاف الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الامر لما هو اعتبارى

﴿ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة ﴾

فاتهما من الامور العامة المارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿ المقصد الاول ﴾ الوحدة تساوئ الوجود (أي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة) وكل موجود له وحدة (بما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة

(قوله هذا مسلم) أي انه لا بد له من معروض ذاتي لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز أن يكون غنم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بانه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر إبدفاع ما قيل بعدم تسليم أن معروضة الذات هي الزمان ثبت المطلوب وهو مسبقية الحادث بالمدة ولا يحتاج بيان كونه موجوداً في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه

(قوله فاتهما من الامور النخ) تعليل لا يرادها في مرصد على حدة مع كونها من لواحق الماهية ولذا ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونها من الامور العامة فانه مذكور في تعريف الامور العامة بما لا مزيد عليه

(قوله والذهنية) ذكره استطراداً كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له في كونها من الامور العامة

(قوله في الجملة) أي خارجاً أو ذهنياً

(قوله وحدة ما) أي حقيقة أو اعتبارية

فالسند لا يستلزم المنع وسيأتي لهذا الكلام تنم في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى.

(قوله فهو موجود في الجملة) أي اما في الخارج أو في الذهن فلا يرد ان الكلي الطبيعي له وحدة وليس بموجود

مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) أى انصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها)
 أى تقابل الوحدة الكثرة (فأنهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير)
 الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه
 لمعرض الآخر فالمشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتجدا فى الموضوع
 حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله
 وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترقتم به قلت المراد من عروض الوحدة

(قوله أى انصاف الكثير بالوحدة) أى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرة
 الخصوصية الخ فلا يرد ان انصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لا يمنع
 تقابلهما ثم انه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات فى محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم
 اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما
 (قوله المراد الخ) فمضى قوله معرض الوحدة للكثرة ان للكثرة مدخلا فى عروضها حتى لو لم
 يلاحظ انصافه بالكثرة لم تعرضه الوحدة وما قيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشيء واحد لام الاجل
 فيكون مآل قوله لا لكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولا
 يرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر فى جواز اجتماعهما بل لا بد فى
 ذلك من اختلاف المحل ذاتا أو اعتبارا

(قوله فأنهما لم يعرضا لشيء واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام يحمل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه
 الى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة
 العروض أى لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت بآباء قول المصنف
 لا الكثير فان المفهوم منه على ذلك الحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والالغا هذا التنبى ولا
 معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل
 نفسه أى لذاته

(قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة
 هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب أقرب من الجواب
 الثانى الذى أشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة الماتن فعلى
 الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير أى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله
 فأنهما لم يعرضا لشيء واحد أى من جهة واحدة وقوله معرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض
 لكثير ملاحظة الكثرة لا لكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حجية الاجال والتفصيل واما
 على الثانى فالامر ظاهر

للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين شيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثیر بالعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) أى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (وبطله أنه لو كان الوجود الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخصى وایجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الاخضر اعداماله وایجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على أنه

(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة إشارة الى أنه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالوصف ذات الكثير مع الكثرة لذات الكثير فى نفسه ولا مقيداً بالكثرة موصوفاً بها والألزم اجتماع المتقابلين

(قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر انصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بأن يعتبر اتصاله بها فآله هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلاً وان يدرك بجملاً على قياس ما يقال فى الفرق بين الحدد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف فى الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع فى عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى (قوله ولنا أن نقول الخ) فمضى قولنا كل كثير واحد أعظم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو بالعرض وانما أخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمضى قولنا الكثير واحد كثرته بخلاف الظاهر والوجدان

(قوله ولاجل ذلك الخ) ليس ملشاً الظن مطرداً فلا يرد انه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم

(قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الإبطال المذكور

(قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما

(قوله لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطوائف عند من يقول بوجودها

(قوله اعداماله وایجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حيث لا يكون

مجرد استبعاد لا يتأني الجواز (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا يناظر وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان وللوجود في الحالتين مما هو الميولي التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجماع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل يمينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخيص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جرى زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه أيضا أن الأمور الكمية موصوفة بالوحدة دون التشخيص (وأيضاً فالوجود يجمع الكثرة والوحدة لا تجمعا)

(قوله مكابر لمقتضى عقله) فإن العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فإن من يقول أعطني ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء واوجد ماء آخر (قوله وإنما جوزه النخ) بيان للمشا التجويز تنبها للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لا يتدفع بذلك

(قوله والموجود في الحالتين النخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للناقلين للهولي القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على النصف أن التفريق كما أنه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فإن العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا أنه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة

(قوله دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من الشخصيات وإذا قال الحكماء ببقاء هولي العناصر بالتشخيص مع تكررها باعتبار الاجسام العنصرية

(قوله إن الأمور الكلية) أي للمفاهيم الموصوفة بالكلية في أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخيص إذ تشخيصها بعد عروض الشخصيات

(قوله وأيضاً فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة

اعداماً بالكلية وإيجاداً لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقي قرضاً أعني الهولي قد بطل وحدته المرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان يتقدم هو أيضاً فيطبق كلامه مذهب الحكماء وليس ينبغي لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهولي محفوفة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهولي في البحر المشتق على ان قوله والجوز الخ يأتى عنه نوع إياه

(قوله وهذا الدليل يمينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح

كما يشير اليه قوله بناء على مجرد استبعاد وقوله وإنما جوزه من جوزه الخ

[قوله موصوفة بالوحدة دون التشخيص] أي الأمور الكلية من حيث انها أمور كلية موصوفة

ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أى من حيث تلاحظ كثرة وتفصيله (موجود ليس) من هذه الحثية (بواحد وذلك دليل التنابر) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أى الوحدة (مفارقة للماهية) زائدة عليها (لانها) أى الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة) و اذا أخذت (مع الوحدة تأبأها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامرفى بحث الوجود (والكثرة) أيضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة اذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة

(قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما

(قوله من حيث تلاحظ كثرة) أى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافى مامرفى قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا أخذ الكثير مع صفة الكثرة

(قوله وليس من هذه الحثية) أى من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أى مجموعهما (قوله زائدة عليها) أى المراتب المفارقة في الصدق لافى المفهوم لانها بديهية

ها دونه فاندفع ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف بالشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تنصف بالوحدة دون الشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون الشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كذا وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود قاته عين ذات الباري تعالى مع اننا تنصف بالوجود لاذات الباري تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك أو نقول المفهوم واحد والتنابر باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة الشخص أسراً واحداً وتحقق احدهما بدون الآخرى في موضع يدل على هذا المنفى اذ لا يمثل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد أمر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونها لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجب بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري تعالى عند من يدعي وجوده الخالص وليس لنا ذلك

(قوله وهي مفارقة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان أخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مفارقة مطلق الوحدة فتأمل

(غير الوجود والايلازم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كيات في ظروف متعددة وجملت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان يمثل مامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وأيضا فان كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة

(قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش في أدلته
(قوله نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان في أكثر الاحكام
(قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدأ النطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففي هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظها غير محطرة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها لان ما يلحق الشيء باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا انتهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفت اليها ولاحظها من حيث انها متكررة لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة. وأدركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها أدركته من حيث انه مشترك بينها فلنفس الناطقة أدركت أولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الاجمالي الذي هو أقوى من العلم الكسبي في الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك

(قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان مامر في الوجود ليس بمرضي المصنف بل نقله عن البعض القول بالبداية وادلته ثم اجاب الهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة

(قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتي المتصور بالبديهة
(قوله وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولما ينتزع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرشت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً

أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك أولاً جزئيات ترسم صورها في آلائها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل أى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرّك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بذاتها كان المعارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من المعارض لما ارتسم من آلائها واذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بالآلات اذكس الحال في المعارضين سواء أخذنا كليين أو جزئيين قالوا فيجوز التنبية على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبها الا أن

أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها لكونه كلياً مرتسماً في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التي جبلت النفس في ادراك الاشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر أي أسبق حصولاً من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة وهذا التقرير اندفع الشكوك التي عرّضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليلتنا على حواشى شرح حكمة المين

(قوله اعرف) أى اسبق في المعرفة كقولهم المعرف يجب أن يكون أجلى من المعرف

(قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) أى الملحوظة من حيث أنها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقوّمها بالوحدات

(قوله واحدة) أى ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت

(قوله فالوحدة الخ) أي من حيث أنها مدرّكة وكذا في قوله والكثرة عارضة

(قوله سواء أخذ كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعدملاحظة الامور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث انها متكثرة وأما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصورة الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبية المذكور [قوله فيجوز التنبية] اشارة الى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبية على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجمالى

(قوله سواء أخذ كليين أو جزئيين) أي سواء أخذ المعارضان قبل يلزم من جواز ارتسام الجزئيات في النفس ان يستلزم جزئية المعارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وان حقق في موضع ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لأعيانها الشخصية وأيضاً يلزم جواز ارتسام الكلى في الآلات بثبوت معروض الكلية فيما يعاينها لما تقرّر عندهم واجب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا تدخل لهما

الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي (المفصل الثاني) قد اختلف في وجودها فأثبتها الحكماء وأنكروا المتكلمون وقد اطلعت (أنت فيما سر) على المأخذ من الجانبين فيقال من جانب مثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضاً لو كانت عدمية لم تتحقق الاعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وأيضاً هي تقيض اللاوحدة العدمية وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له وقد عرفت أجوبتها. أيضاً وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة

[قوله تعريف حقيقي] لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

(قوله في وجودها) أى في وجود افرادها في الخارج بمعنى ان بعض افرادها موجودة في الخارج وهي القائمة بالوجودات الخارجية اذ لا شئ من افرادها موجودة فيه بل هي أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات لاني وجود ما بينهما قائم استقلالاً بخلافه في ضمن الافراد فرع مسألة وجود الطبائع يرشد الى ما قلنا بالدلائل المذكورة

(قوله فأثبت الحكماء) أى القدماء ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللاقسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً وتمحلوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجوداً

(قوله على المأخوذ من الجانبين) فماخذ الدليل الاول للمثبت مر في بحث النعنين وبأخذ الأدلة الباقية الامكان مر في بحث

(قوله لو وجدت الوحدة) أى وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون لكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل

في هذا المطلب وانما النشاط هو الحثيثة المذكورة لا تجوز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع (قوله فأثبت الحكماء) يناقضه ما يصرح به من ان تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والثانين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والالزام التسلسل الحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول (قوله ويقال من جانب الثاني الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوياً للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا

(قوله بخصوصية) هي موجودة أيضاً وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة أخرى

أخرى وأيضاً لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وأيضاً يمكن اجراء الدليلين فيها وقبل تقديم جوابهما (ويخص الوحدة

لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة وممتازة عنها بخصوصية فلوحة الوحدة وحدة أخرى وهم جراً فيلزم التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لا تنصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الإيجاب الكلي لاعلى السلب الكلي أعني لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان تكون وحدة الوحدة اعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفي وجوديتها بانها لو وجدت لكانت وحدة لانها تساق الوجود فلوحة وحدة أخرى لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها

(قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجياً وهو موقوف على وجود النظم اليه والموجود اما واحد أو كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الوحدة فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور أو غيرها فيلزم التسلسل (قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهراً واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثيرات في الكثرة وامنازبت بخصوصية فللكثرة كثرة أخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز

(قوله وقد تقدم جوابهما) في بحث التعين لكن جواب الاول مثل ما تقدم في التمين وهو ان

[قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة] فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فاما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل (قوله وايضاً يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها أيضاً بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلاً اذا كان زيد وعمرو عرض لها كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لها مع كثرتيها وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدها واما الزامها باعتبار الكثرة وتشخصها أو وجودها فاما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل

[قوله ويخص الوحدة الخ] ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة أيضاً اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا بمجموع الوحدات الوجودية فالكثرة

هنا (دليل دال على كونها وجودية هو (أنه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقاً أو عدما لشيء آخر لا تقابله وإذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعمين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه (المقصد الثالث) بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي

بحال اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في عرضي وحينئذ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة أخرى وأما جواب الثاني فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على أحد المتناولين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب المتقدم في التعمين أعني منع كون انضمام التعمين موقوفا على تعين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام وان تخالفا في السند .

(قوله هنا دليل الخ) قدز الطرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن كما ان مضى الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيها من واما باعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم وقوله دليله دال الخ للتنبيه على ان فاعل يخلص بمجنوع فاذا ذكر لا ان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع .

(قوله لو كانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمي والعدم (قوله عدما مطلقاً) أي عدما غير مضاف الى شيء وإلا لكان تقيضاً لاوجود لا مساو قاله (قوله أو عدما لشيء آخر) سواء أخذ معيناً أو مبهماً ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطلق بان تريد به عدما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيداً أصلاً أو مضافاً الى شيء ما (قوله ماسبق) وهو ان العدمي لا يجب ان يكون عدما لشيء فلا يصح التردد للمذكور (قوله أي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يعرض الذات بدليل قوله لانهما لا تعرضان

وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عدما لعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل الجري في منه لأبعينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة .

ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا مذبورتين
بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطاقا لان التقابل
هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا
لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد
منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما
له بسبب تعيين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك

(قوله أي ليستا مذبورتين الخ) أي ليس المراد في العروض بالفعل لانه لا يلزم ان تعرض المتقابلات
بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم أحدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما
(قوله شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلا ولو بالاعتبار فان المتضامين قد يجتمعان في موضع
واحد بالشخص إذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالأبوة والبنوة المجتمعين في زيد باعتبارين
(قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين
قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتعجز
بل امتناع الاجتماع في العقل بأن لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن
حصول الشئين معا أما بامتناع تجويز الحصول أو بامتناع المعية والأول ليس بمراد اذا المتقابلان لا يمتنع
حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقيهما
فيؤل معنى التعريف إلى ما ذكره الشارح قدس سره فاندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة
كل منهما الى محل واحد وأما انه يجب أن يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا
(قوله جوز) أي العقل تجويزا مطابقا لنفس الامر

(قوله بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة مافي الواقع من ثبوت أحدهما يشير اليه قوله
لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج
عنهما فلا يرد ما قيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز
انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء الكثرة

(قوله أي ليستا مذبورتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المذني العروض بالفعل حتى يرد ان
ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل
(قوله لامر من خارج) قيل عليه يشكل بمنزلة الزوجية التبعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها
كيفية غنمية بالكميات بمضادة للفردية ولا ينفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو
الضد للتعين لا من المحل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضاربة) للكثرة لان المتضاربين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تمهلاً وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضارب بينهما (ولا ضداً لها) اذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدماً) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والایجاب لان أحدهما لا يقوم الآخر (ولا ضداً) أيضاً لان أحد الضدين لا يقوم ضده وانما جمل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي

(قوله لان موضوع الخ) يعنى اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءاً للكثرة بمنع العقل أن يقسمها الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءاً لموضوع اللا وحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالإيجاب والسلب فيجوز العقل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردتهما على سبيل البدل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقيق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلاً في تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غير منسجم بل الكلية والجزئية لازمتان لها ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لافي الزايف ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلاً لا كلياً وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءاً لاجزئاً (قوله اذ ليس الخ) ان أراد أن سلب التقدم وجوباً معتبر في الضدين فمنوع وان أراد أن التقدم وجوباً ليس بمعتبر فيهما فلم لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور

(قوله لان أحدهما لا يقوم الآخر) لان المتقوم لا يوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكة والإيجاب والسلب بدون الآخر وهذا لا ينافي كون الاضافة الى الإيجاب والملكة مأخوذة في مفهومى السلب والعدم

(قوله لان أحد الضدين الخ) لالانه يستلزم اجتماع الضدين لان الحال اجتماعهما في نحل واحد دون

(قوله لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجتمع الضد والمقوم يجامع اقومه ولا ينفى فساد لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شئ واحد بهما اشتقاقاً في زمان احد من جهة واحدة على مانس عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان كونا موجودين مآ قبل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه نيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه وما لها والنهتق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعنى تضاد البياض للسواد والنواد للبياض

التضاد والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاد ظاهرة جدا ويقرب منها دلالة على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقين فان تمقل للملكة متقدم على تمقل العدم وكذا تمقل الايجاب متقدم على تمقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاد لظهور دلالة عليه واما دلالة على نفي التضاد فاما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الانقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) أي الوحدة (مكيال للعدد وعادله) بمعنى أنه اذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالمكيالية (والعدد مكيال بالوحدة وممدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس) فلذلك لم يجوز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث أنه مكيال وهو محال لان المكيالية والمكيالية متضادتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاد

الوجود ولا لانه لا يكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقي بله لان التقويم يقتضى كون أحدهما محصلا لوجود الآخر والضدية يقتضى كونه مبطالا له وما قيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضدًا لهما فدفوع بان البلقة الخاصة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه والغند لهما انما هو السواد والبياض الحاصلين في كله

(قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه

(قوله فان تمقل للملكة الخ) لان تمقل الاضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تمقل الطرف الآخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائها وان كان تقدمها في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج

(قوله اذا لوحظ الخ) اذ لا مانع في المتضادين من التقويم سوى ذلك الاستلزام

(قوله ويقرب منها دلالة على نفي التضاد) أي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة

أن المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما

(قوله فان تمقل للملكة متقدم على تمقل العدم) فان قلت تقدم تمقل للملكة تقدم ذهني والكلام

في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة قدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجوز لكن لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لافي عدم الجريان

(قوله أي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لافي المعدود

الذي هو الواحد

بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها
والعلة والمعلولة من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة) سواء لم ينقسم أصلا كالنقطة مثلا أو انقسم
الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى أعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث
ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفرادين أو افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك
أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالإنسان وفرس وحمار داخله في حد الوحدة
وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة
بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب
والإيجاب) وانه أي تقابل السلب والإيجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة

(قوله ولا يذهب عليك الخ) مع أن اللائق العكس
(قوله فالاولى الخ) انما كان ذلك لانه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالاخص أو للاخص وهو الوحدة
والكثرة باعتبار الافراد

(قوله فيين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الا أن نجمل الخ استثناء منهما لئلا يرد أن
الاستثناء المذكور غير متبع لان بين المفهومين المذكورين تقابلاً بالإيجاب والسلب سواء جعل الوحدة
والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان
(قوله وفيه نظر الخ) لو فسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى
المصدرى بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل وحدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن
عدم الاقسام والاقسام فيكون بينهما تقابل بالإيجاب والسلب اندفع النظر المذكور

(قوله ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله أو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على أن المراد
حقيقة ذلك الشيء فينبذ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة البسطة
في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع أنه خلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب
والممكن تدخل في تعريف الوحدة حيث لا اشتراك لها في حقيقة المجموع أصلاً وامادالة تخالفه على
ما ذكر فاما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل
وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن
الجامع المانع اولى

(قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيزية مراد فلا يرد زيد

المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره (الا أن تجملا) أى الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والایجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والتقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقة امركة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدسات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) يعنى أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكىالية والميكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والایجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقتا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة

(عبد الحكيم)

(قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلا بالایجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المنهيين أو أحدهما مغايراً لحقيقتهما ولذا قال الا أن تجملا الخ

(قوله أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ما صدقتا عليه مطلقاً وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل أرادوا ما صدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ما صدقتا عليه من الافراد المميّنة منهما

(قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسماً لان الذات الميمنة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه وما مفهوم الوحدة والكثرة

(قوله وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا للنقول ارادة الكثرة والوحدة الطارئة عايتها

والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالمرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالياء المتعددة اذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد صب في أون متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالمرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالمرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم

(قوله لان شأن الخ) حاصله أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد يبطل كل منهما للآخر وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالاً بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا يتبع من موجبتين

[قوله لا يقال الخ] يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة وأما في الوحدة فمنوع

(قوله بل تبطل الوحدات الخ) أي ذواتها ووجوداتها وإذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المولدة منها

(قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) أي صدقاً أذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر وأما التباين بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفناء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم لعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين إنما هو في الذهن وبهذا تندفع التذاع بين كلاميه هذا وما سرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ما قيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون لكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا اعدت معاً وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوجوه إنما تقتضي التباين في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق

[قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه] هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفي بحث قام مع انه مخالف لما سرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلاً غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس على النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موسوفاً بالاستقلال وهذا أيضاً ظاهر فكيف يقوم الارضاع الواحد بوجود

ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا محال كالتصور بقي هنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث ونس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان

(قوله ولذلك الخ) والسر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل
(قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على أن الجمع ليس اعداماً بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم ففنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها
(قوله وان زالت تلك الخ) بناء على أن الجمع اعدام للاتصالات المتعددة واجباد لاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم يتنبه لمنشأ التردد وقع في ورطة الجيرة فقال ما قالاً
(قوله ثم التحقيق الخ) لما ابطال ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه فثم للتراخي في الرتبة

الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهراً

(قوله بقي هنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على ما نقل عن المصنف من تحقيق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع أنه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسويين بالمعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو لم يرد على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللا كثرة مع ظهور فساد ولا ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد يكون واحداً بالنوع كالرجولية والانوية للالسان وقد يكون واحداً بالجلس كالفردية والزوجية للعدد وبأمر أعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفربية والحبوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسواها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعاً لهما لمع لهما استدلال بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لو رد عليه ما ذكر

(قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان أراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددتها على ما ينبغي عنه لفظ باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددتها ولم يزل أيضاً فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي

الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الاتقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومى تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الأخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة

(قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل باستماع اجتماعهما

(قوله لا ان بين الخ) أى ليس مقصود القوم اثبات أحدهما ونفى الآخر بين المفهومين
(قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه

زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها لها بالكلية وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان أراد أنها باقية بشخصها فتمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة خفية والحاصل اننا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من الشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبنى على الهوى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها أصلاً فلا تقوم حجة على نقاتها ومنهم المصنف كما سيجي وأيضاً ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية او واحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعاً للوحدة والكثرة ولا تقوم برهاناً على ان أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هبولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد انصف في احدهما بالكثرة اتصافاً حقيقياً ولو بواسطة الصورة وفي الأخرى بالوحدة ولو بواسطة أيضاً وذلك كاف في اتحادهما محلاً وما يقال من ان الهبولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فعنه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موسوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

لما هي الكثرة ومن المتصنفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع ان الوحدة مبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية وهو أيضاً مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى أن معروض الوحدة جزء لمعرض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق (المقصد الرابع) مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللازم كالصمم والمنطقية)

(قوله مما يتباعدان جداً) قد عرفت ان التقويم ينافي التباعد
(قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية
(قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما
(قوله ولا نشترط أيضاً الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين
وليس كان فساد هذه الدعاوي معلوماً بما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصنفين ولم يتعرض لبيان فسادها
(قوله وهو أيضاً مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما
(قوله في كونها كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ماسدق عليه فان أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان أخذت لا بشرط شيء كانت جملتها وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف تكون الخصوصيات صوراً نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصورة النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها
(قوله متمايزة بخصوصيات) داخلة في قوامها لكونها أنواعاً وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا تزيد عنها ولا تنقص
(قوله هي صورها النوعية) أي بمنزلة في كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب
(قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لا يبعد الا الواحد كالثلاثة والخمسة

والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمشرفة مثلاً تشارك ما عداها في انها كثيرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثيرة مخصصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من أنواع الاعداد (بوحده) التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لما هيته وليس لها جزء سوى الوحدات فإيقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل العوالب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم المادية وانه لاجابة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد)

[قوله واختلاف اللوازم الخ] أي كون لازم كل واحدة منها مختلفا لل لازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التخاليف لا بمعنى التعدد على ما فهم فأورد ان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الى أمور مختصة داخلية فيها لتلازم التسلسل في اللوازم

[قوله التي مبلغ جملتها الخ] تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحدها بمعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار أي يكون مبلغ جملتها ذلك النوع (قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المختصة بذلك الاعتبار لان حقيقة الوحدات مطلقاً والا لا تحدث جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن أنواعاً (قوله كلام ظاهري) للدلالة على انه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب أمر آخر حيث قيل أن وحدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصصة بتلك المرتبة جزء صوري لها

(قوله وانه لاجابة الخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحدها انه لاجابة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها فإيقال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركيب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهر اذ لا يدخل في الجزء الصوري في حصول مرتبة أخرى وأما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر قد دخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشيء اذ لا بد من اعتبار

والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور أعني ما يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وبالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاسم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه كالاثنتين والثلاثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر ضحيح من الكسور التسعة وبالاسم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك

أي ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالمشرة) مثلاً (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذي هو المشرة أي حقيقة المشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو انها) أي المشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) وغير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها (لا مكان تصور المشرة) بكنها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة المشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخل في حقيقتها (بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركيب المشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فان تركيبها من بعضها لازم الترجيح بلا مرجح وان تركيبها من الكل لازم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تكوينها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تكوينها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي بني بحقيقة المشرة هو الوحدات فاذا ذكرته اعترافاً بالمطلوب ثم ربما ينتقض الدليل بان تركيبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان احتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ويحجب بانه لما كفت

الخصوصية في كل مرتبة والام تكن المراتب أنواعاً ونفى الجزء المصوري بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات (قوله أي ليس تقوم الخ) بل الاعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال المشرة حنة وخمة كان رسماً له

(قوله فانك اذا تصورت الخ) يعني تصور الشيء بالكنه انما يكون بتصور ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التي فيها

(قوله لان احتمال الخ) دفع لما قيل من أن تركيبها من الوحدات أولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لا يفيد الترجيح والا لزم أن يكون تركيب السرير من العناصر أولى من تركيب من

(قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلاً وحدات ست بشرط عدم انضمام الأخرى فمعد الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر بطلان عدم التركيب من الاعداد وسر إمكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن تلموصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (المقصد الخامس) في أقسام الواحد وهو (أى الواحد) (اما أن لا يتقسم) الى جزئيات بأن يكون تصويره مانما من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو يتقسم) الى جزئيات بأن لا يمنع تصويره من الشركة (وهو غيره) أى غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وانه) أى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء أصلاً (فهو الواحد الحقيقي وهو) أى الواحد الحقيقي

الغلب المختصة لاشتمالها عليها

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذ لافرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها في التعقل بالكنه وهذا بكفايتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان تقوم بالاعداد بقسمة تعين التركيب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان تقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليله منقوضاً (قوله في أقسام الواحد) وبه يعلم أقسام الوحدة

(قوله وانه كثير وله جهة واحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة يتنا لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة متافاً للحكم اهتماً بشأنه واتصافه بالوحدة قيداً له فاندفع ما قبل ان نأيترا أى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيراً بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك

(قوله واحد من وجه الخ) أى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الأفراد (قوله أصلاً) أى لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محولة كانت أو غير محولة كما سيصرح به فيما سيأتى أما عدم قبول الاقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق الشخصيات للقسمة الخارجية فظاهر وأما عدم اتصافها الى الأجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها مجلس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وأما عدم اتصافها الى الماهية والشخص فبناء على عدم كون الشخص جزءاً للشخص وقيد الشارع قدس سره في حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الأجزاء بالمقدارية لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصى فيما لا يتقسم على تقدير كون الشخص جزءاً للأشخاص ويدخل

(قوله اما أن لا يتقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولاً عليها فجميع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم أيضاً لكن الظاهر خروجه عن أقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم إلا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه

(ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) أى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) أى قابل للإشارة الحسية (وهو النقطة) الشخصية (أولا) يكون ذو وضع (وهو المفارق) الشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى أجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو

الأخيران أيضاً على تقدير تركيبهما من الأجزاء المحبولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته هنا على ذلك بان تحمل لفظة أسلا على ان لا يكون له أجزاء مقدارية لاحقة ولا خصاله مع عدم السباق الذهن اليه مخالف لما سياتى

(قوله ان لم يكن له مفهوم) أى ماهية نوعية

(قوله فالوحدة الشخصية) أى فرد من افرادها وذلك لتكون داخلية فى المقسم أى الواحد بالشخص وكذا الحال فى البواقي

(قوله سوى ذلك) أى عدم الانقسام فيكون عارضاً لماهية

(قوله وهو النقطة) عند نفاذ الجزء وان أريد أعم من الجوهرية والمرضية يصح على رأى مثبتيه أيضاً

(قوله وهو المفارق) أعم من ان يكون واجباً أو ممكناً

(قوله الى أجزاء مقدارية) وأما ما ينقسم الى أجزاء غير مقدارية اما محمولة أو غير محمولة كالجسم

(قوله ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) ينبغي أن يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحداً بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معترف عنهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال هنا ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم قلت كلامه هنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعنبرة

(قوله وهو النقطة الشخصية) الظاهر ان المراد النقطة المرضية فهذا على مذهب نفاذ الجزء فلا يضر خروجه لكن تجوز كون بعض الأمثلة الآتية على رأى المثبت ليس بحسن حينئذ واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض الوحدة الا للجردات واما اذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام وأما كونه غير ذى وضع فامر طارئ لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتى لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل فى المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لا ان عدم الانقسام داخل فى مفهومه كما ظن

(قوله الى أجزاء مقدارية) قيد الأجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل التقسم الى الأجزاء المتشابهة بالماء

الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى

الركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين فى الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود هنا ذكر الاقسام التى لها أسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالجموع المركب من أمرين لا اجتماع بينهما أصلا وكالمشتركين فى جزء غير محمول أوفى ذاتي لا يكون تمام ماهية لاحدهما أو جلأ له أو عرضاً عاماً لآخر أو لهما لا لاحدهما وخاصة لآخر أو جلأ له أو عرضاً عاماً لاذنى عارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة

(قوله واما حساً الخ) عم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال (قوله بل نقول الخ) أى ليس ما يكون قبوله لذاته مختصاً بالجسم البسيط بل أعم من ذلك

مع اشتباهه على أجزاء الوجود المتخالفة فى الحقيقة اعنى الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية أيضاً فعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لاحساً ولا حقيقة فلا يقدح فى شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركها من الاجزاء المحمولة أعنى المجلس والفصل ولا كون الشخص جزءاً للشخص على تقدير القول بهذه الترتيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقى فيما سياتى بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غير هاتيناهي اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقى يطلق على معنيين ويؤيده ما سيذكره هناك وبقي فيه شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يخل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى أجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظراً الى ظاهرها انقسامها الى الاربعة والسبعة مثلاً وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهرى يكفى هنا كما كفى اتصال الماء حساً على رأى مثبتى الجزء فى الوحدة الاتصالية أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

[قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولاً حقيقياً دون الثانية لانتفائه بطريقتها عليه

(قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب عن قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغى ان يعتبر فى الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية للمتشابهة فقط لثلاثه داخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأى الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا

كما أورده المصنف في تحرير المسئلة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلائها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك أيضا أولان أجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص) أى هويته (لا ماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولة رأسا واستثناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) المساهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر

(قوله والممكن محتاج لذاته الى فاعل) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجا الى فاعل والمدعي أن يكون في ذاته محتاجا الى فاعل لان النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة الى فاعل أم لا فيجوز أن تكون لذاته لغيره محتاجا الى فاعل في الوجود ولا يكون محتاجا في ذاته الى شيء لعل المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور في الكتاب (قوله أو لان أجزاءها النح) ولا معنى بكون الشيء مجعولا الا تعلق الجملة به سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار أجزائه

(قوله والجواب النح) حاصله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل ما فرض مجعولا فهو ماهية لجواز أن تكون هوية أى ماهية شخصية لاماهية كلية وفيه أن النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كلياً أو جزئياً مجعولة أولا لاني الماهية الكلية وأما على ما ذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن المجعول هوية الوجود لاماهية الوجود الصادقة عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شيء على شيء أن يكون مجعولا والا يلزم أن تكون السلوب والعمدات الصادقة عليه مجعولة

(قوله أي هويته) أى المراد بالوجود الخاص أشخاصه لانه مضمونه الكلي

(قوله الماهية المركبة مجعولة) لئلا يلزم نفي المجعولية بالكليّة ولظهوره لم يتعرض له

فيتم التقريب ويناسب الجواب أيضاً وفيه نظر اذ المقدور حيث أنه ان ليس بعض الماهيات مجعولة لان قبض الايجاب الكلي الذي ادعي هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدور السلب الكلي اللهم الا ان يفي الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماية بعد كونها خاصة بممكنة تأمل

(قوله هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم ان تكون الماهية أيضاً مجعولة لان جملة وجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من الاحتياج الخاص الاحتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهية من حيث هي هي لاني الماهية الخلقة كما سيعلم من التحرير

بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جرى كان هناك ما آن متعديان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) أي بالحمل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتعمل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتعقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنقي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة أو متخالفة (وأنه) أي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل منهما) (حركة الآخر) وهي على أنواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً

(قوله واحد بالنوع) لان أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له

(قوله وواحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل يقبلها لئلا يكون التفريق اعتدالاً بالكلية وأما قوله فان تلك الاجزاء ألحق فلا معنى له اذ ليس عند نقاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا دخول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا أن يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الى الاتصال لاني الاجزاء وكذا قوله بخلاف أشخاص الناس لا معنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة وأشخاص الناس واحد بالاجتماع الا أن لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحي (قوله ما كان الالتحام فيه طبيعياً) أي خلقياً على اختلاف مراتبه ثم ما كان الالتحام فيه صنعياً كاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه.

(قوله من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان اسكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالحمل وهذا لا يظهر من القول بان من شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما أنها مستعدة للاتصال ولو جرى تحمل بالرفع غطفاً على مجموع من شأنها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملازمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يأتي عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة نسالة في

كالمفصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لبالشخص) فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخرى (بجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) أي غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالإنسان بالنسبة إلى أفرادهِ فيقال الإنسان واحد نوعي وأفراده واحدة بالنوع (أو جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما ثانيا كالحَيوان بالنسبة إلى أفرادهِ واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادهِ (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا إلى أفرادهِ (واما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالمرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية) فان الإنسان عارض

(قوله شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل أطراف أجزائه بخلاف القسم الأول وأقوي من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة

(قوله وأما الواحد لبالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لبالشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق بجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق

(قوله أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية

(قوله كالإنسان) مثال لتام الماهية

[قوله فيقال الإنسان واحد نوعي إلخ] إشارة إلى أن الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع إلى الكثير لا إلى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على أن يقال لجهة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الأنواع وللكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتباره كما فصله في شرح حكمة العين

(قوله أي محمول) عليها سواء كان بالطبع أولا ليشمل القسمين

مادة واحدة لان المادة واجدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة أولا هذا ثم في قوله أو تحل في مادة واحدة نوع مساحية لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهولي والصورة فليتهم (قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس لاجموعها والا لم

يرى للغير معنى

يلحق الماهية من حيث هي (أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني أيضاً اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود

ثم ان أريد بعروضها الماهية أنها كافية في عروضها بعد الوجود كانت هذه الاقسام لاوازم واليه تشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض الخلو عنها لم تكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره أيضاً فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي هي الخ وان أريد به أنها تعرض الماهية ولولمداخية أمر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلاثة منقبا الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز أن يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني أو كليهما مشروطاً بأمر منفك عن الماهية وقوله فأينما وجدت الخ لا يقتضي انحصار عوارض الماهية في اللازمة على ما فهم لان شمول الامكنة لا يقتضي شمول الازمنة والعلم أن الحصر بين الاقسام الثلاثة عتلى لان العروض لا يمكن بدون وجود العروض فاما أن يكون في الوجود الخارجي فقط أو في الذهني فقط أو فيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معا أو كأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لا باعتبار مطلق وهم ملشأ غدم التدبر والالتفات الى ما فهمه ظاهر العبارة

(قوله أي مع قطع النظر الخ) المتصود من التفسير دفع ما برد من انه قد مر أن الماهية من حيث هي هي ليست الا الماهية فكيف يمكن لحوق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها حق عن هذه الحينية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا التدرك كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه وأحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة

(قوله بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل في ذلك لمطلق الوجود أي وجود كان كما يدل عليه قول

(قوله بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل له ويؤيده ما قبل اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان مالا يثبت له بوجه من الوجود لا يتصف بنبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية أنها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين أولاً بله معنى أنها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل مقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قبل وفيه بحث لان مامع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا بري ان الصورة المشخصة علة لتشخص الميولي مع كون الميولي علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود للمدخلية في العلية والاتصاف اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت نجيب بان الاقتضاء أمر ثبوتي فالاتصاف به يقتضي أحد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل

بامر ذاتي أولى من الواحد بامر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع وإذا كانت مقولية

[قوله والوحدة التي من أقسام الخ] لانه لا يمكن تصور انفكك الوحدة عنها فالتصور والتصور فيها كلاهما بخلاف بخلاف القسمين الباقيين أعني التمتعة والمفارق فانه يمكن تصور انفكك الوحدة عنهما وان كان التصور محالاً وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الاجزاء أصلاً أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبني على كون الشخص جزءاً منها كما صرح به فيها فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بان يحمل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء أصلاً وفي قوله من أقسام الواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله أصلاً فيها تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لاحقة ولا حاساً

[قوله وإذا كانت مقولية الخ] لا يخفى ان اللازم مما ذكر كون الواحد مقولاً على ما تحفه بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً الى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولاً بالتشكيك على افراده كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً فتدبر

(قوله والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعلت الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد أعني مالا ينقسم الى الاجزاء المقدارية أصلاً لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية أيضاً وبهذا التوجيه يتدفع ما يشوبهم من ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الاجزاء الكمية أي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة فانها توجد في الحدة أيضاً كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان أولى بالوحدة من جميع ماعداء ثم المنتقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية أولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الانتدفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها انها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح أولاً بانه أولى من الكل فيقول الى ما ذكره في شرح التجريد فتأمل

الوحدة على وحدات تلك الانقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة)
متشركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة
بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها)
أي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فيها ماهو وجودي)
كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسياتي (ومنها ماهو اعتباري) محض فلا يلزم من
وجودية الوحدة تسلسل في الامور للوجود لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم
من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة
الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة
زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) أي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام)
فيقال مثلا جاز كونها جوهرها في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) أي لما ذكرناه
من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة (المقصد السادس)
الوحدة تنوع (أنواعا) بحسب ما فيه (ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح
تسهيلا للتعبير عنها (ففي النوع بمائة) فاذا قيل هما مائتان كان معناه انهما متبعتان في الماهية
النوعية (وفي الجنس بجائسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة
وفي الشكل مشابهة وفي الوضع موازنة ومحاذاة) كشخصين تساويا في الوضع بالقياس
الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين يطبق طرف أحدهما على طرف الآخر (وفي
النسبة مناسبة) كزيد وعمر إذا تشارك في بنة بكر (المقصد السابع) الاثنان هما

(قوله فتكون تلك الوحدات الخ) أي يجوز أن يكون كذلك
(قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض أفرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الأفراد
يختلف ما إذا كانت متحدة الماهية فانه لا يجوز اختلاف أفرادها بالوجود والعدم لما مر من أن كل
ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الاتصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم التفتتة

(قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك على ما مر من الخارج في
بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ
(قوله جاز كونها جوهرها في بعض) أي ليس مرتبة الوحدة في بعض مالمع لجوهريتها في بعض
آخر لا ان جوهريتها في بعض جاز

الغيران) أى الاتينية تستلزم التنايز هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انشكاكهما في حين أو عدم نخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتنايز عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما إنما هو بحسب مفهوماتها

[قوله أى الاتينية تستلزم التنايز] أى في الوجود سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافى ما تقدم في مباحث الوجود من أن التنايز نفس الاتينية أو مستلزم لها فبقية اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان أفاد حصر المسند اليه في المسند أو العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لانزاع فيه

(قوله الإعدام) أى المعدومات التي من جملتها الإعدام أيضاً لان خروج الإعدام إنما هو باعتبار انها معدومة من حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها
(قوله فانها لا توصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية أى إنما أخرجت لانها ليست من افراد المحدود

(قوله من الصفات الثبوتية) أى الموجودة كالإختلاف والنضاد
(قوله وهذا أعم) أى ما ذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود أعم مما ذكره المصنف لإفادته عدم كون المعدوم وللوجود أيضاً من افراده بخلاف ما ذكره المصنف

(قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لا بد فيهما من الاتينية اتفاقاً وهي لا تحقق بدون التمايز
(قوله لاختصاصه) أى القول المذكور بما يكون أى لغيرين يكون طرفاه عديمين أو معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقاً وهو انها أى المعدومات نقي صرف لا اشارة اليها أصلاً انما ينتهض على عدم تمايزها لأعلى عدم تمايز المعدوم والوجود لان الوجود ليس نقياً صرفاً وما قيل ان التميز ثبوتي كالتنايز فكما لا يتصف العدم والوجود بالتنايز لا يتصفان بالتمييز أيضاً فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت أم لا

(قوله أليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني الخ

(قوله فانها لا توصف بالتنايز عندهم) هذا تليد لاجراج المفهوم من الكلام لا للخروج وأما على الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذ لا تمايز فيها كما لا يخفى
(قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين) وذلك لان الوجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة

ذون ماصدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) أيضا (اذ لا تثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به اثنان

(قوله فتدبر) حق يظهر لك صحته وفساده فانه ان أريد بمفهوماتها المعاني الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فردة وهو عدم السواد المخصوص يمتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على مائس بتميز وان أريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان الثافين للوجود الذهني لا يقولون ان الحصول العقلي وجود ذهني بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولا شك ان الغيرين لا بد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من أقسام الموجودين في الخارج

(قوله اذ لا تثبتها) أي اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لا بناء على انها ليست من افراد الغيرين كالعدمين وأما ما قيل من ان اخراج مائس عندهم مالمعني له قد فوج بان المراد يخرج ما يقول به البعض (قوله وكذا يلزم الخ) ما مر من قوله ولا عدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افراد الجحود

واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود أو معدوم آخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن أو في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من التمييزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما يختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر أيضاً فيكون الدليل قاضياً عن المدعي حتى لو ضم اليه ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح وفيه تأمل

(قوله فتدبر) ليظهر لك فساد فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلاً كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلاً وان قلت بالفرق فهو محكم كذا نقله عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ماصدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات يحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم (قوله وخارج به الاحوال اذ لا تثبتها) قيل فيه سحابة اذ لا أحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعني لا تثبتها لانها محكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

[قوله وكذا يلزم الخ] فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم ووجود والظاهر ان المراد

أحدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) أى مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) أى المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس أيضاً غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في النيرين (و) قولهم (في حيز أو عدم يشمل التحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عرف النيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فان

بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرر وإنما قال يلزم أن يخرج ولم يقل يخرج إشارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بأن الوجوب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها بما يباه العقل السليم (قوله ليشمل التحيز وغيره) أى التعميم لاجل الشمول المذكور وأما التقييد بهما فلا خراج جواز الانفكاك فيما عداها من الصفات فلا يرد ان ترك التقييد بهما كاف في الشمول والمراد بالتحيز التحيز بالذات وهو الجسم والجوهر المفرد قديماً كان أو حادثاً وغير التحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يحز الانفكاك بينهما في التحيز لكن يجوز في عدمه وليس المراد به المفارق لانهم لا يقولون به (قوله باننا اذا فرضنا الخ) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك في قدمهما ليس شكا في غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث في النيرين مع انه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد أن مادة النقص يجب أن تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كنى في النقص امكانهما في يادى رأى يلزم النقص بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك في وجودهما شك في غيريتهما فلا تكون مادة النقص متحققة (قوله فان المعدم الخ) أى طريان المعدم ينافى القدم لانه اما قديم أو مستند اليه بطريق الإيجاب وكلاهما يمتنع طريان المعدم عليه

بهما معدوم وموجود لا نفس المعدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل لتعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى (قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعاً مع وجود الآخر والعدم لا ينافى ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزما للآخر (قوله فان المعدم ينافى القدم) لان القدم اما واجب بالذات أو ممكن مستند الى الموجب بواسطة

المقدم ينافي التقدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل
الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم
عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد أما الخمسة
فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير
ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا
قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنك كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره
وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكره يدل على أن مذهبهم هو أن

(قوله أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها

(قوله وأما مع تمام آحاد الخ) وأما الخمسة مطلقاً فليس لها وجود الا في ضمن هذين

(قوله لذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الاخر

ليست بعشرة انما هي مجموعها

(قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زيد يذه

(قوله ولا يخفى النخ) يعني انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور

شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفماً للسلسل فيكون عنده مستلزماً لعدم الواجب وبطلان
اللازم ملزوم لبطلان المزوم وقد يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم الحادث مثلاً وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة

(قوله فغير التعريف الخ) فان هذا التغير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض التقدم
لا يمكن وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على المستنعة
فيكنى امكان الجسمين القديمين في النقص هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على ما في
الكتاب أيضاً اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب
بان تعيين الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كلاً يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض
غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجهاً فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره باللبسة اليه ولا
يخفى ما به من النقص

(قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعاً
فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان
أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في
الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ
أبو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى أن من الصفات ما هي عين الموصوف والموجود
ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه
كالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافان)
كالبوة والبنوة والعلمية والمعلولة فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم
اذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الخبر أيضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم

(قوله سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا لزوم بين الاشياء
عندهم فالصواب قديمة كانت أو واحدة
(قوله وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصص في الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحديثة
فانها مقابلة لموصوفاتها
(قوله قال الآمدي الخ) تأييد للقول المذكور
(قوله من الصفات [أي الموجودة
(قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة
وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قيل ان صفات الافعال اعتبارية عند
الاشعري فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه
(قوله من الصفات النفسية الخ) أي الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ

(قوله وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم
من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الا للوجودات العينية كاسم والظاهر ان صفات الافعال عند الاشاعرة
من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
[قوله اذ ليسا بمتحيزين] لو عمم التحيز الشيعي لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز الشيعي أيضا
بناء على عدميتهما اعترافا باندفاع الابرار وفيه المطلوب
(قوله ولا يلزمهم قاتهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا
افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان

فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن
يرد عليهم الباري مع العالم لا متناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستعالة عدمه
تعالى وفي الحيز أيضا لا متناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايزاد يجوز انفكاك
الباري عن العالم في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن
الآخر في العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل
ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضا والحاصل أن العالم يجوز عدمه
وتحيزه ولا يجوز شي منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل
واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا

(قوله فانهما غير موجودين) أي لانسل انهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط
في الغيرية

(قوله وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور في التعريف قيد في العدم لاني الوجود أشار الى أن
الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان
(قوله والحاصل الخ) لا يخفى عليك أن الايزاد المذكور مبني على أن المعتبر في الغيرية الانفكاك من
الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجله ذلك كما قرره سابقاً فهذا الحاصل
لاحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لا معنى له والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين
في العدم والحيز أهم من أن يكون من كليهما في العدم أو من كليهما في الحيز أو من أحد الجانبين في
العدم بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر في الحيز كالعالم وحينئذ تطابق
الجواب مع الايزاد ولا يخفى الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت أنه تعرض لبيان
الانفكاك من الجانبين الا أنه أقام لفظ في الوجود مقام في العدم دفعا لنوهم نسبة العدم الى الباري وأما
على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من
انفكاك العالم عنه في العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معا مجرد
الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف

الاجتماعيين واللتراقيين متغايران قطعاً اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعي فينبذ لا بد وان يتحقق الانفكاك
بحسب التحيز

(قوله لا متناع انفكاك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في
هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الخ فإ
بنوهم من أن حق العبارة لا متناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتأمل

في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالذيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتمدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في المدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في المدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه (فقيل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تمقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الفيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تمقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تمقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعمد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الفيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين

(قوله لكان جواز النخ) أشار بذلك الى أن قوله لجازعة الجزء أقيم مقامه وليس بجزء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير وكفي الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ

(قوله وحيث كان الخ) أشار بهذا التقدير الى أن قوله فقيل الخ بمعطوف على مجموع السؤال والجواب (قوله من الجانبين تمقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لا يجوز العكس بقي انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لانس من المشايخ في ذلك

(قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره

(قوله في وجود الباري) أي في الجزم بوجوده

(قوله وهذا الجواب الخ) يعني قوله المراد جواز الانفكاك تمقلا صريحا في انه تحرير للتعريف

(قوله لانا نقول لو كفي الخ) الجواب السابق للآمدى كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عين ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الموصوف ولا يحق بعمده

(قوله فقيل في الجواب الخ) لا يرد على هذا الجواب جواز تمقل كل من الموصوف والصفة بدون

ثم يفترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجواب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوماً أو متعيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون

المذكور بحيث لا يرد عليه النقض وهو انما يصح لو لم يكن قيد في عدم أو حيز المذكوراً في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلاً مقام في عدم أو حيز فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد

(قوله اذ لا يجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك في عدم تعقلاً لا يقتضي جواز تعقل كون المنفك معدوماً بل يتحقق بان يتعقل كون المنفك عنه معدوماً والمنفك موجوداً فيجوز ان يتعقل الباري موجوداً مع عدم العالم وان يتعقل العالم متعيزاً مع عدم تحيز الباري بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع وقد مر ذلك لكن حينئذ يكون قيد في حيز لادخال العالم مع الباري لا لادخال الجسمين التدينين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر

صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجوداً مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات باللبسية الي بعض كالكلام والتبصرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلاً موجوداً مع الجهل بالآخر مع انها ليسا بغيرين وقد يفترض بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزماً للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل

(قوله فلا صحة لهذا الجواب) قبل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم أو حيز بان لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلاً فلا يرد ما ذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به بأبي مما ذكره الباحث فتأمل

[قوله اذ لا يجوز ان يقال تعقل الباري معدوماً الخ] فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في عدم تعقلاً انه يجوز كون كل منهما معدوماً بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الي انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر وأما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة تدعو الي حمله على خلاف الظاهر فليتأمل

(قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظراً الي بداهة

الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تمعلا
مطابقا أو غير مطابق (واعلم ان قولهم) أى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى
الجزء مع الكل (لاهو ولاغيره مما استعمله الجمهور) جدا (فانه أثبات للواسطة) بين
الشيء والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي المينية فكل ما ليس بيمين فهو غير كما ان كل ماهو غير
فليس بيمين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لاتعلق له بأمر معنوي وذلك
أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلاحوا على ان الغيرين مايجوز الانفكاك بينهما وعلى
هذا فاشيئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولاغيراً واذا أجرى لفظ الغير على معناه
المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك أنه (لانتفع
التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أى معنى شاء بأى اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى
لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمراً
لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق)
أنه بحث معنوي و (ان مرادهم) بما ذكروه أنه (لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب

(قوله نزاع لفظي) أى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا
دل الشرع والعرف واللغة بياناً لمناسبة الاصطلاح للأمور الثلاثة
(قوله لاتعلق له بأمر معنوي) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر أشار بهذا الى أن معنوي بمعنى
تعلقه بمعنى اللفظ

(قوله انه بحث معنوي) أى متعلق بأمر معنوي بحيث يبنى كل واحد دعوى الآخر على مايجب
بيانه وأما على ماحله الشارح قدس سره نظراً الى ظاهر العبارة فلا يصلح محلاً للنزاع اذ لا بد فى الحمل
من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقاً
(قوله وان مرادهم الخ) لو حل كلامه على ماذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان

العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان
(قوله والحق انه بحث معنوي) لان النزاع فى كون الصفات هل لها هوية مقابلة لهوية الموصوف
ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً لان الثنيين لا يرجعان
الى شيء واحد وانضم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً ومنكر للمغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية
الخارجية بمعنى ان هناك ذاتاً وحقيقة واحدة وهى هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عكس عنها تارة
بالعلم باعتبار ترتيب ماهو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة وكذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق

الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوماً متحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحمل) على ماسر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) أى المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التباين) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليدين من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لاني المحمولات كالعلم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التباين جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وأيضاً لما ائبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لهم كون التقدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لهم ان تكون تلك الصفات

صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لم يبق دليل على أمر سوي التعلق كما سيجي في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين ويكون قوله كما يجب التبع نظيراً لا تمثيلاً ليرد ما أوردته الشارح من أن الكلام في مبادئ الصفات الخ لم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غيره

وذلك لان المتنازع فيه هو الثاني أعني لاهو ولا غيره وان رجع الى غير ما رجع اليه الثاني الاول ثم ان المتكبر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الوقت الخامس لامشايخ أهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنوي البتة

(قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني) فيه ان القول بالتباين في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد أشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية أم لا

(قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وأيضاً الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة مع ان الشيخ الأشعري صرح بان المفارقة سى اغياراً على ما نقله الآمدي (قوله والظاهر أنهم فهموا الخ) هذا انما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف وأما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك هنا من أحد الجانبين لانهما معاً

(قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التنفي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم
أيضاً كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء
فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت متغايرة للذات هو المقصد
الثامن (الاشنان لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز علي صيرورة شيء ماشيناً آخر

(قوله كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقاً بالمقصد والاختيار
يكون حادثاً وان خالف فيه الآمدى

(قوله تعالى موجباً بالذات) فلا يكون الايجاب نقصاناً فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوماته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة

(قوله فتستروا عن هذا الخ) لا يخفى أن التستر ينافي جعلها من الاعتقادات والذي عندي أن ما وقع
من الشيخ الاشعري هو أن صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يحوز الانفكاك بينهما
والباقي من الحقائق للشيخ توجبها اكلامه ومقصوده أن صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها
مقتضى ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا تكون
ذاته تعالى بالقياس اليها موجباً ولا مختاراً فلا يلزم شيء من المحذورات كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا
مختاراً بالنسبة الي وجوده عند القائلين بزيادته وكما أن الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا ايجاباً ولا اختياراً
بل الزوجية بمجمولة يجعلها

(قوله بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اما يجرئه أو بنفسه
لكأنه اتحد بالشيء الثاني

(قوله شيئاً آخر) ذاتاً وصفة

فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مضى بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا
وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات
مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكررة قطعاً اذ التعدد انما
يقابل الوحدة

(قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره

(قوله ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة) انما لم يقل ويلزم أيضاً كونها حادثة لثلاثتهم وجوع
الضمير الي الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل
في الاربعة لافي الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً واعلم ان لزوم
حدوث الصفات حيث بناء على ما هو المشهور وأما على ما ذكره الآمدى من جواز قدم أثر المختار فلا
نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فليتأمل

(قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقاً للحدوث

بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفنياً كان أو تدريجياً كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض في الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضاً بطريق المجاز على مبرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً والاتحاد بهذين المصنفين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضاً وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين الأول أن يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلاً فيتحدان بأن يصير زيد عمراً أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبمده شيء واحد كان حاصله قبله والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره حينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبمده أمر آخر لم يكن حاصله قبله بل بمده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (هذا) أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) بحكم به بديهية العقل بمد تجريد الطرفين على ما ينبغي

(قوله أعني التغير) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التغير التدريجي في الكيف بل المعنى اللغوي وهو التغير مطلقاً

(قوله من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه) كلمة أو للتعميم أي لا يكون فيه شيء من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقي مبين للاتحاد المجازي فاقبل انه أعم من المعنى الأول المجازي وهم (قوله لانه المتبادر) لكأنه في معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد أن التبادر من لفظ الوجود عند الإطلاق الوجود الخارجي مع أنه ليس حقيقة فيه بل في المطلق

وإن لزم كلا وجهي التبعية لزوم تعدد الواجب

(قوله هذا حكم ضروري) فإن قلت قد سبق مهاجراً أن دعوى الضرورة في عمل النزاع غير مشبوبة قلت هذه اللمعة ليست بما يارزغ فيها من يمسها من العقل بل هي مسألة متفق عليها لم قد يتوهم فيها

(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (المويتين) وكذا بين الماهية والهووية (اختلاف) وتغاير (بالذات فلا يقل زواله) يعنى أن التغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزداد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وان عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضاً (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهية والا كان موجوداً ومعدوماً مما (وان وجد) أى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اشان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضاً (والغرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن بعض الناس أنهم

(قوله فان الاختلاف الخ) هذا تنبيه على نفس الحكم لاستدلال على بداهته كما لا يخفى
(قوله يعنى أن التغاير الخ) أشار بهذه العناية الى أن قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وإن المراد بقوله لا يقل العقل المطابق للواقع الذى مآله الامكان
(قوله مع وضوحه في نفسه) أشار به الى أن زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحاً في نفسه
بالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التلييه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره
المصنف بقوله فان الاختلاف الخ
(قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر في التسدير ونص عليه الشارح قدس
سره في خواتمي شرح التجريد
(قوله أى بقيا موجودين الخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله ان عدما بعد الاتحاد
(قوله فلا اتحاد أيضاً) إبقاء الانينية كما كانت

خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضطرب عند التأمله في أحوالهم وأقوالهم وانما كلامهم رمز الى
اسرار سبعية ومحول على التأويل قال الشيخ المحقق اوحسد الذين الكرماني * تواولشوى وليك
اكرجهدكنى * جاني برسي كز توتوى برخيزد *

[قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ] فيه انه ان كان استدلالاً فنفس المتنازع وان كان تنبيهاً فليس
أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً محتتم الزوال دون اتحاد الاثنين
(قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقي
والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة

[قوله أى بقيا موجودين] وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالوجود الآخر وهو ممنوع (والمقصد التاسع) الاثنان عند أهل الحق (من المتكلمين ثلاثة أقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (أحدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية

(قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلاً بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر الى زمان التكلم

(قوله الاثنان إلخ) لا يخفى أن حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاختصاص الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولا خدقيد المعنى في الضدين فالجواهر الغير المتأثرة خارجة عنهما وعن المتخالفين لامتناع اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالمتخالفان فالوجه ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد في الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق خصوصها وان أردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالأعراض ومن القول بان القسم الاول أهم من المقسم لان المثليين قد يكونان من الجواهر

(قوله عند أهل الحق) خلافاً للفلاسفة فأنهما عندهم أربعة أقسام ولبعض المتكلمين فأنهما عنده قسمان كما سيبي

(قوله مالا يحتاج في وصف الشيء) أي توصيفه به الى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء بان

(قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة (قوله لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان بأحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو بهما معاً فيكونان اثنين أو بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين ساراً واحداً لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالاً في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما بان كان هناك ذاتان وجداً بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض أنهما قد اتحدا ذاتاً ووجوداً

(قوله ثلاثة أقسام) انحصار الاثنين في الثلاثة مبنى على ان لا تعدد بين المدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنية وله بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة (قوله في جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في

مالا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف
كالتميز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد
عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة

يكون منتزعا من نفسه أو من جزئه كالجوانية للالسان فما لا تكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية
سواء كانت موجودة كالتميز أو معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التميز الذي عرّض لبعض
الناظرين حيث قال لا يخفى أن الظاهر من هذه العبارة أن تكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على
ذات الموصوف وحيث يتوجه أن مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان
وإن أريد أنها مالا تكون منتزعة الى ملاحظة أمر خارج مقابر للموصوف أي مالا يكون اضافيا بشكل
بالتماثل لانه اضافي وإن أريد أنه لا يملأ بغير الذات فيشكل بالوجود وإن أريد أنه لا يكون متغيرا للذات
في الخارج يتناول سائر الاعتبارات

[قوله كالتميز] فإن التوسيف به يحتاج الى ملاحظة التميز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة
العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا
[قوله تدل على الذات] أي نفسه دلالة اللازم على الملزوم
(قوله دون معنى زائد) أي خارج عنها أشار الى أن ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية
(قوله وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعا من نفس الذات فنحتاج في الوصف به الى

جميع الصفات النفسية ومن جعلتها التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب
نارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار أنه تماثل بل باعتبار
أنه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويتدفع الدور
(قوله مالا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد) قيل أي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني
على أن الوصف عين الماهية وهو الاظهر

(قوله والوجود) فإن قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم
وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف في التعقل

[قوله كالتميز والحدوث] فإن الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثاني
زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم أن عند الحدوث صفة معنوية مخالفة لما في
أبكار الأفكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بأن الحدوث من الصفات النفسية

(قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات) من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها كمالية
زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة كما

على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها
والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب
ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما
الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بمباراة أخرى المثلان (ما يسد أحدهما
مسد الآخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولأن الصفة النفسية)

ملاحظة أمر سوي الذات فلا يصدق التعريف عليها

(قوله مع كونها من صفات النفس) أما إذا كانت معللة بالصفات الحقيقية فهي داخلية في الصفة المعنوية
(قوله ما لا يصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق للصحة في مقابلة
البطلان لا بمعنى الجواز فلا يرد أن توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها يمكن إنما الحال ارتفاع المتوهم
(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) أي بالنظر إلى ذاتها فلا يرد أن الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة
فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما .

(قوله في الاحكام الواجبة إلخ) أي بالنظر إلى ذاتها وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهرا بعد التأمل
(قوله ولأن الصفة النفسية إلخ) علة لقوله فالتماثل أمر ذاتي إلخ والجملة عطفت على قوله وهما
الموجودان وأصل الكلام - فالتماثل - أمر ذاتي لأن الصفة النفسية إلا أنه لما قدم الدليل وصار الفاء لمجرد
ترتيب للدلول على الدليل زاد الواو العاطفة

سيشير إليه الشارح عن قريب

[قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من إمكان
توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك أن تقول الصحة هنا مقابل البطلان والمعنى ما لا يبطل توهم ارتفاعها
أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع

(قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والاجاز أن يشتد
بعض هذه الأمور إلى الشخص المخصوص فتأمل

(قوله ولأن الصفة النفسية) المتبادر من السياق أنه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولذا
غير الشارح أسلوب المصنف وقدر الخير لقوله فالتماثل وجعل قوله لأنه أمر ذاتي تعليلًا لتفرع كون
التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود إلى نفس الذات لكن تفرع قوله فهو صفة نفسية على كون
التماثل غير مملئ بأمر زائد على الذات إنما يظهر في الجملة على تقدير أن يراد بالأمر الزائد في تعريف
الصفة النفسية غير تلك الصفة إذ لو بنى الكلام على أن الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل
بنفس الذات لا يغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل

كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال نارة انه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلاق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفي) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايدكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلها التماثل (لاتماثل بالغير) أي بأمر موجود مغاير لمثلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيثين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا انشينية) فضلا عن التماثل (أو اختلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم للمثلان (هما المشتركان في

(قوله ما يعود الى نفس الذات الخ) أي يكون مترطبا من نفسها من غير مبدئية أمر خارج عنها
(قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر وجعل ما هو الخبر في المتن تعليلا له اشارة الى أن في المتن اختصارا بأقامة سبب الخبر مقامه
(قوله بالاحوال اللازمة) أي بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها أو يقال يحصر الصفات النفسية عنده في الاحوال
(قوله فان صفات الاجناس) هي أخص من النفسية لانها لا بد أن تكون مشتركة بخلاف النفسية كالإنسانية والوجود
(قوله في أخص وصف النفس) أي في وصف لأخص منه

(قوله المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لصفة نفس عند القائل بالحال الاحوال
(قوله قالت المعتزلة) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لأخص منه لا انه أخص من جميع

أخص وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان في الأخص دون الاعم (فعال) لامتناع تحقق الاخص بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيها هو المراد من الاشتراك في الكل وانهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص (مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بطل مختلف) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معلا بأخص وصفهما أعني السوادية وتماثل البياضين معلا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالتزام

(قوله ولهم أن يقولوا الخ) يعني أن قيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق ماهية التماثل (قوله مع أنه يلزمهم الخ) يعني أن المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالذوق متمكين بشبهة هي أنه لو جاز ذلك جاز تعليل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل القائل الذي هو حكم واحد بالتوخي بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره (قوله وهذا الاعتراض مشترك الالتزام) أي بين المعتزلة وأصحابنا القائلين بالحال وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم

أوصاف النفس لتحقيق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوي نوعها ولا يقدح فيها ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقية سواء عدوا نوعا وفصلا أم لا فليندبر

(قوله بطل مختلف) قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة التماثلين ان العلة أخصية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كالمشي تقتضيه الحيوانية السانكا كان أو فرساً ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه أنه أخص وصف النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه أخص وصف النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل

[قوله مشترك الالتزام] قيل هذا نقص اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان أريد تعليل حكم واحد شخصي فلا يلزم الملازمة وان أريد تعليل حكم واحد نوعي فلا يلزم بطلان التالي والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي وأكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالتوخي بعلل متعددة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستلدين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالتزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من

فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل الممثل بالمجموع معطلا بمال مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعة لا يجوزونه أيضاً (وأيضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعمل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة بمنع تمليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمة الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معلة بالعالم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضاءه ان يكون التماثل معطلا بالاخص كما مر (أولاً) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويحول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثان (هما المشتركان في صفة اثبات وليس أحدهما بالثاني) بيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه أيضاً (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية

(قوله اما واجب) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف

الاصحاب فاتهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقاً وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعمل بعلمين سواء كان شخصياً أولاً فان مطلق التماثل طبيعة جلية مخصوصة فلا يجوز ان يعمل تحصلها بعمل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات عليه الفصل وفيه ان الممثل بالاختلاف ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله

(قوله فيكون التماثل الممثل بالمجموع الخ) لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد بمجموع ماعداء فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق من انه لا نفس الذات قلت مراده من كونه لا نفس الذات انه ليس معطلا بأمر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض

(قوله اما واجب فلا يعمل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والحال لتعليله بصفة طارئة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الجواب عندهم لا يعقل أصلاً يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول

(قوله ويلزمه أيضاً مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس أحدهما بالثاني وليس أحدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستثناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس أحدهما ثانياً ليخرج الفصل مع النوع والجلس لان أحد هذه الثلاثة هو الآخر

كالمالية والقادرية فان قلت لعله أراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون الباري ممثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع أنه لم يجوز كونه تعالى ممثلا للحوادث أصلا (ونائبها) أي ثانی الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أي هاتان معنيان (يخرج المدم والوجود) فانهما ايضا معنيين أي مرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف المرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والمرض) وهو ظاهر أيضا (و) يخرج

(قوله مع أنه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثل شيء وفيه ان لقي المائلة عنه تعالى اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات الا في اللفظ واما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية وهذا لا يتنافى كونه ممثلا لها في بعض العوارض وأما عدم الاطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم أن هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ماسيجي من قول المصنف وعليه يحمل قول التجار تكرار الا أن يقال انه أورده الشارح قدس سره هنا لبعده البعد

(قوله يستحيل لذاتيهما) أى يكون ملشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا يتنافى ماسيجي من أن التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداها بواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المفترزة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكيمين اللازمين لهما

(قوله فانهما ليسا معنيين) كلاهما أو أحدهما وان استحال اجتماعهما في محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى القيود أو المراد به عدم الدخول وكذا الحال في قوله الاعدام

(قوله ويخرج الاعدام) أى الممدومات التى من جلستها الاعدام فانه لاتضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استعالة الاجتماع في بعض الصور وأخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لان ذكر المدم والوجود بعده يستلزم التكرار

(قوله ويخرج الجوهر) لاستعالة اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لهما

اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للأشخاص وقيل المراد ليس أحدهما قائما بالثاني ليخرج البقرة مع الموصوف

(قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في القسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عراضه ليشعر بترادفهما وأزاد بالاستعالة لذاتيهما ان يكون ملشأ الاستعالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما ما يستلزم سلب الآخر فلا يتنافى ماسيجي من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط

(قوله والاعدام) الاولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج المدم والوجود ليفيد

(القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضاً فهذه الامور لا تضاد في شيء منها (و) قولنا (يتمتع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما مجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون مما) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يتمتع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر وأخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النقي وهو

(قوله فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث في محل اذ لا محل له الا انه لظهوره لم يتعرض له

(قوله لا يسمى عرضاً) أي عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكوا بحدوده (قوله العلم بالحركة والسكون) أي العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن ولذا يصح الحكم باستحالها والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجاً بقيد معنيان (قوله بل لاستلزامها الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين أعني كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد فتدبر فانه مماثل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين في العلم

[قوله هذا هو الظاهر] أي قدبر يخرج هو الظاهر

(قوله وقع في حيز معنى النقي) أشار بزيادة لفظ معنى الى ان النقي انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجهاً اليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النقي لجواز كونه قيداً للنقي فيفيد التخصيص والى ان النقي أعم من أن يكون صريحاً أو ضمناً كما فيها نحن فيه

(قوله لا يسمى عرضاً) واما الامراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالافلاك فلم تثبت عندنا (قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) أي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يتمتع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما

قيد للمنفى حقه أن يفيد تميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه فذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الأمور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد إنما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب

(قوله حقه أن يفيد الخ) لتوجه النفي إلى المقيد فيجوز أن يكون انتفاء الأصل وان يكون بانتفاء المقيد وإذا قيل تقيض الأخص أعم من تقيض أعم وإنما قال حقه لأنه قد يكون لنفي التقييد لقط ولذا قال أهل البيان أن كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الأول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي

(قوله وإخراج شيء عنه) وكيف يمكن الإخراج به والحال أن الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة

(قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر هنا بدخل بمعونة القرينة العقلية وإن كان السياق تقتضي تقدير يخرج

(قوله أنها أمور) يصح أنها ليست من أفراد المحذور وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف

(قوله وأيضاً) بمعنى يلزم إخراج المخرج

(قوله إنما يدخل الخ) لأن التعميم إنما حصل فيه

(قوله حقه أن يفيد تميم الحد) لأنه إذا كان قيداً للمنفى يكون النفي راجعاً إليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الإطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما فليس قيداً للمنفى أعني الاجتماع بل قيداً للنفي أعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد وإخراج شيء عنه وإن شئت قلناه الاجتماع في محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة أن تقيض الأخص أعم

(قوله ويرد عليه أنها أمور اعتبارية الخ) وقد ينسحق ويقال يجوز أن يكون التقييد تقييداً على التنزل وتقدير كون الإضافات أمراً كما ذهب إليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما سينقله الشارح في تعريف الحكماء للجسم العظيم بالجواهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من أن قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجومري الذي يقول به المعتزلة غاية الأمر أن الاحتراز هنا عن الخروج وثمة عن الدخول واعلم أن كلامه هنا صريح في أن الضدين لا بد أن يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين لأن الجهل المركب والعلم عندهم خدان

(تضاد في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والتبجح والحل والحرمة) في الافعال فانها صفات اعتبارية واجمة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكاثرت جعله قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى

(قوله كهذه الامور وكالحسن والتبجح الخ) يعني ان قوله كالحسن والتبجح الخ مثال للامور الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام اذ لا وجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لا يوجب العقل الحسن والتبجح والحل والحرمة عندنا اذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والتبجح حتى يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها

(قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الا أمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أو العقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط
(قوله فلا تضاد بينها) أي بين هذه الصفات الاعتبارية

(قوله لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين) أي أمرين قائمين بالغير في الخارج ليصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل وبما حررنا لك ظهر ان دفاع أمرين أحدهما أن قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا المتضادين لا يكونان اعتباريين فقيه مصادرة. والثاني أن عدم الايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم الايجاب

(قوله كلاما مستأنفاً) أي ليس تعليلاً للخارج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى للصحة الكلام

(قوله كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة) أي ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجوداً فيه أولاً ولذا لم يقل ما لا يكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزاء وكثرتها في الخارج والقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز القياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد خرج بجران التضاد فيها على ما زعمه نعم يرد عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا أن يراد بالمعنى ما يقوم بالشئ في الخارج سواء كان موجوداً أولاً

مع انها عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل

الصفات الموجودة كالأضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضاداً فيه ومن جعلها الاحكام لان التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازاً عن خروج المتضايين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (وأما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز

(قوله فان العقل لا يوجب تضاداً فيه) اذ لا حصول لها في المحل حتى يتمور استحالة الاجتماع فيه

(قوله الاحكام) أى الاحكام الشرعية الخمسة

(قوله لان التعلق الخ) يعنى أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان أزلياً لكن لا يملق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا تنصف الاحكام بالتضاد وان كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل (قوله وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فانه ليس في الخارج الا المؤثر والأثر والتأثير أمر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الافعال أيضاً هذا ماعدى في محل هذا الكلام والله أعلم بالمرام

(قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره

(قوله فائدة ظاهرة) وهي ادخال المتضايين

(قوله كالأضافات والاعتبارات فان العقل الخ) نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد

والصغر والكبر فانها اضافات قطعاً فقد ضربوا بجرىان التضاد فيها على زعمه

(قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه) اعترض عليه بان السواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة ظاهرة

ههنا أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانها موجودان عند المتكلمين وشدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيه لكن لأمن جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالجميع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الأخيرة المندرجة تحت مجلس واحد كما سيشرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما بل لا يتعد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كوناً واحداً عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما يشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً فانها شدان عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلاً

اجتماعهما في زمان واحد في محالين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشئ) كالسواد مثلاً (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر) من القلب (والا اتصف الجملة بهما) أي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به مما (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أي لمجموع (ذلك الشئ) عندهم بل زادوا عليه) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) أي ليستا في ذاته لا متنازع قيام الحوادث به ولا في غيره لا متنازع قيام الصفة بغير موصوفها وهما

(قوله فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور القائمة ولذا لم يقل فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يتمتع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لا من جهتين اذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع باللسبة الى جسم وافتراق باللسبة الى آخر فدفع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران فالوجود في الخارج لا تعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو أمر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة والخططين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لا تنفاه الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى وكون الخططين والسطح والنقطة من الأمور الاعتبارية عند المتكلمين (قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد أو في محلين

(قوله قالوا الخ) يعني أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد أنه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلًا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلًا بطريق الاولى قهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشئ واحد لا عند من يقول بتماثلهما (قوله بجزء من القلب) هذا على ما ذهب اليه الملبون من أن محل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وأنه مركب من أجزاء لا يتجزى فلا تغير بخلط المذاهب (قوله بل زاد واعليه) أي بعضهم وهو أبو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى أنه تعالى يريد بآرادة حادثة لا في محل

(قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة وأكثريهم على أنهم متماثلان كما سطره ان شاء الله تعالى لم قد يطلق الضدان على التماثلين كما سبق في مباحث الاكران والظاهر أنه على سبيل التنبيه والمجاز

متضادان لا متناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مرعبا وكارها معا لشي واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتهدى عن محلها وأن المعنى أى الدرس لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدّين عندهم مع امتناع اجتماعهما) وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنى الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الفقيه ان أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علمتم ذلك بالتضاد بينهما الستم فلم يستعمل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندهم فهلا علمتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين

(قوله وسيرد عليك) أى في آخر بحث الملة والمعلول أن حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالتقول بأن الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالتقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل

(قوله وان المعنى أى العرض لا يقوم الخ) أى في بحث الاعراض فالتقول بالارادة الحادثة لافى محل باطل

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يذل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندهم فالأيراد المذكور منع وسند وليس بنقض على ما يوهمه قوله ويرد عليهم الموت والحياة

(قوله قال صاحب الفقيه الخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبأنه وجودي واحد بل انما ثبت القولان منهم فلمل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب الفقيه وأنه أورد الاعتراض بالموت والعلم (قوله مع انهما ليسا بضدين عندهم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لا يخفى انه لا فائدة حيثئذ بالتقييد بقوله عندهم

(قوله يرد عليهم الموت والحياة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما (قوله قال صاحب الفقيه الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدّا للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام الفقيه اشارة الى احتمال خال في النقل من المصنف فان كلامه في العلم والموت لافى الموت والحياة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف مأخوذ من أفكار افكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

من القلب وليس للمانع من ذلك تضادهما (وثالثها) أى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) أى غير المثليين والضدين (فرسمه) أى رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أى في جميع الصفات النفسية تخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) تخرج عنه الضدان (وليل) المراد بالمتخالفين (غير المثليين فيكفى) في رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أى في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثليين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك أشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية

(قوله وليس للمانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما:

[قوله فانه صفة نفسية] أى منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحموله لا يكون عرضاً بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار العيز حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً فـ قيل الفرق بين القيام بالحل والتحيز بأن الاول صفة نفسية والثاني معنوية تحكمهم

(قوله تخرج عن الحد المثلان) أطلق الرزم أولاً على التعريف المذكور إشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانياً بناء على أنه مفهوم اصطلاحي فلظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظراً الى الاحتمالين أو لان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة (قوله والقيام بالحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيذكر في أوائل مواقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلاً للغير انما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير أيضاً انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المتوهم به أعني الحل فان قلت القيام بالحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحتته اذ لو كان عارضاً له لكان الفرق بين القيام بالحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية لحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل أمر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحتته كان مفهوم الجوهر أعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة

والجوهرية فانهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتعيز فانهما من الصفات
 المعنوية كما مر (وهل يسميان) أي هل يسمى المتخالفات المتشاركان في بعض الصفات
 النفسية أو غيرها (مثلين باعتبار ما اشتراكا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه (تردد)
 وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المائلا في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى
 والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلاسي من الاشاعة لا مانع من ذلك في الحوادث
 معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل
 مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث (وعليه) أي على ما ذكر من اطلاق
 التماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتراكا فيه (يحمل قول النجار في تعريف التماثل) بالاشتراك
 في صفة اثبات (فان الله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) أي بحسب المعنى (والتزاع
 في الاطلاق) أي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى (وماأخذه) أي مأخذ الاطلاق
 (السمع) عند من يحمل أسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلزم التماثل بين الرب والمربوب
 معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر
 مدفوع عنه بالاتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فنه من لا يصف
 الصفات) أي صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انه من أقسام
 التماثل ولا تماثل بين تلك الصفات كما مر (ومنه من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات
 متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب وتقل الأمدى عن القاضي القول بالاختلاف
 نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثفات الى وصف
 الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل

[قوله مثلين] أي مقيدين بتلك الصفة لا مطلقاً فانهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية
 (قوله واعلم ان الاختلاف في الغيرين الخ) أي مفهوم الغيرين عائد ههنا أي في التماثل والاختلاف
 فانه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنية وان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما وان
 خصايها يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي أن يفهم

معنوية والقيام بالحل للعرض صفة نفسية فتدبر
 (قوله وان منع اطلاق اللفظ عابه) قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال الربوب مماثل للرب وان لم
 يميز الرب مماثل للربوب اذ ذلك الاطلاق لا يتلزم هذا الاطلاق

أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنيًا على الخلاف في التبرين (المقصد العاشر) كل متماثلين
فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ (الاشعري) وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما
من المتضادين لدخولهما في حدهما وخيئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين
والمتضادين كما انقسما على رأي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه
لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين ابا الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس
لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي وأما الثاني فلأن المثاليين قد يكونان جوهرين فلا
بندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد

(قوله كل متماثلين فانهما لا يجتمعان) اما لانتفاء المحل كما في الجوهرين أو لانتفاء الاجتماع فيه كما في
العرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خمس المتماثلين بالعرضين كما في شرح المقاصد
[قوله قسمة ثنائية الخ] بأن يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متخالفان
وينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرهما

(قوله لا وجوب عليه) سواء كانا داخليين في حد المتضادين أولا
(قوله ليس لتضادهما) أي لتخالفهما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الانثيلية مما سيجيء فهما
نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع
(قوله وأما الثاني) أي عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجبا لجعلهما قسما من المتضادين
أولا اذ لو خص بالوجوب لجهلها قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لا يخفى
(قوله كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعل المتماثلين مطلقاً قسما للمتضادين فهذا اعتراض
ملشأه قوله فلا بندرجان تحت معنيين وليس إثباتاً للمقدمة أعني دخولهما في الحد

[قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنيًا الخ] قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التباين في التماثل
والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشرطون ان قالوا بالتباين بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل
والاختلاف فيها أيضاً وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً فمراد المصنف بقوله تأيد اشارة الى التفصيل على
تقدير شرط التباين لا ان الوصف بالتباين شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصنها بهما هو الجمهور
لا القاضى حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الامدى لم يذكر قول البعض بالتمثيل
والاختلاف بناء على القول بالتباين والله أعلم

(قوله واليه ذهب الشيخ الاشعري) سيجيء في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ
ان لا اشتراك بين شيئين من الوجودين الا في الاسماء والاحكام فما قلناه عنه هنا من ان كل متماثلين
لا يجتمعان لابد ان يكون على النزل وفرض وجود المائلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابكار
الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابني الحسن الاشعري ومتبعيه

قطما قلت لا اندراج أيضاً اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء
جوزوا اجتماعهما وأيضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات
النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثليين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز
اجتماعهما مطلقاً (الا شرذمة) منهم فافهم (قالوا لا تجتمع حركتان) متماثلتان في محل (لنا)
في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل
(عدم تمايزها بالذات وبالموارض) أيضاً لان الذات أعنى المساهية مشتركة بينهما وكذا
لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً فلا امتياز الا بالموارض المشخصة ولما كان المحل
واحداً كان الموارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلاً فلا اثنية فلا تماثل لانه

(قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافع
للاثنية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنية لم يستعمل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم
اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع بما حررنا ماقبل ان تجوز البعض اجتماعهما انما يفيد أن
امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وانه يحتاج الى الوسطة في الاثبات وهو لا يستلزم الوسطة في الثبوت -
(قوله وأيضاً المراد الخ) أى لانسلم الدخول المذكور لم لا يجوز أن يراد بالمعنيين ما لا يشتركان في
الصفة النفسية كما يرتد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حدهما قهنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند
فاننا قلنا بأن مثل هذا لم يعمد قرينة للتقييد في الحد في استعمالهما وانه انما يتم لو كان حد الضدين
مذكوراً بعد حد المثليين في كلام الشيخ الاشعري أيضاً ليس بشئ

(قوله على جواز اجتماعهما مطلقاً) أى يدعون الموجبة الكلية ويقولون بكل متماثلين يجوز اجتماعهما
الا قليل منهم فافهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن تماثلهما باتحاد المتحرك وما فيه الحركة
والبدا والنتهي واذا كان كذلك يرتفع الاثنية عنهما
(قوله فلا اثنية فلا تماثل) بخلاف ما اذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل مختلف في الوقتين

ان كل عرضين متماثلين كبوادين وبناضين ونحو ذلك فهما بحدان يتمتع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا
أن يحل على التنبيه أي كضدين ولا تخلو عبارته عن الایاء الى ذلك

(قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان
المتماثلين متحدان ذاتاً وكلة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا أريد بالذات المساهية لا الهوية
ولا دليل عليه قلت ذلله أنه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتجالفين كالسواد
الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يتمتع اجتماعهما بهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على
شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل

(قوله فلا اثنية فلا تماثل) لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع هويتهما محل واحد بدلاً أيضاً

فرع الانثنية (الثاني الازام في المدين النظريين) أى لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجمع
 هلمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشئ جاز أن يقوم به
 أيضا علم نظري آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث أنه) أى
 الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يتمتع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان
 مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل أحد المثلين
 (فيجوز اتصافه) أى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفى لان زوال أحد الضدين عن
 المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) أى ذلك الضد (ضد) أيضا (له) أى للمثل
 الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم

(قوله بشئ واحد) أى بالذات والاعتبار فلا يتجه انه قد يتصور الشئ بوجهين بالنظر فقد اجتمع
 العلمان النظريان بشئ واحد

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) لان أحد النظريين يكون مقدما على الآخر لامتناع توجه النفس
 قصداً الى شيئين والفرض أن المعلوم شئ واحد بالذات والاعتبار فيلزم أن يكون النظر اثنائي في المعلوم
 من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله لو جاز الخ) خلاصته أن الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبدئية

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للعدل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر
 عوارض أخرى فلا تكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض
 بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتها اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما بطرقا خط
 واحد مجموع ذلك الخط كما تقررو عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل واحد مع وجود
 الإمتياز بينهما قلت أولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانياً ان محل إحدى النقطتين مجموع الخط
 باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد
 تعدد محلها بحيثية موجبة لامتنياز الحالتين ولا كلام فيه

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتأمل
 (قوله الثالث الخ) فيه بحث لأن هذا الدليل مشترك الازام لان العرض لا يبقى زمانين عند أهل
 الحق بل بقاؤه يتجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر
 فيجتمع الضدان على انه لو صح أن زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر لمصح
 ان انتفاء أحد الضدين في محل قابله لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد من الفرق بين
 الانتفاء بعد الوجود أعني الزوال وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل
 الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لأجتماع الضدين فتأمل

(قوله الرابع لو جاز الخ) قيل ههنا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر

يمكننا الجزم بان القائم بالحل (المعين) (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة دون الحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين أصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين أعني المعين النظر بين المتمايزين معلوم واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي أعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس المطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجمع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) أي خلو الحل الذي اجتمع فيه المثليان عن أحدهما (و) فرع (ان الحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثليان المجتمعان في محل لا زمين له فلا يجوز

(قوله الى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرايط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما

(قوله وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه

(قوله لا يجمع العلم بما ينظر فيه) أي بأوجه الذي يحصل من النظر والا فالعلم بالمتنظر فيه في الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق

هذا والآمدى لما ذكر هذا لم يذكر الاول

(قوله الى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بإرادته كلا من المثليين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر. وأما الفواعل لا بالاختيار التي بين أحدهما وأحد المثليين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعمين

(قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو بعض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الإلزام وكفى بصورة واحدة نقضاً ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الإيجاب الكلي وستعرف ما فيه

(قوله وفرع ان الحل لا يخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصاله بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف أي وفرع ان الحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحيلته يطابق الرد للمردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح

زوال شيءٍ منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائلي ومن
ضده أيضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فإن قلت نحن نقول أن انتفاء أحد المثلين عن المحل
يصحح اتصافه بـضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا إلى وقوعه قلت
لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) أيضاً
منظور فيه (للالتزام) أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد قائم بالمحل المعين واحدا
(لهم) أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع (الجسم يفسد في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة
ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير النمس (الالتماعف

(قوله وأما الثاني فلجواز الخ) الصواب فلهذا واقع كالمثل قائم لا خفي ولا خفي فليجوز أن يكون
فيما نحن فيه من ذلك القيل فلا يلزم اجتماع المثلين وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم
الكلّي سنداً له فغير معتول وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ
لا ورود للاعتراض المذكور

(قوله في إثبات الخ) أشار بإطلاق الحكم إلى أنه لا يثبت مدعاهم أعني الموجبة الكافية
(قوله الالتماعف الخ) الحصر ممنوع لجواز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء
الصبغ أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبغ

[قوله أي نلتزم أنه لا يمكننا الخ] وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة
أو استدلالاً فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى ما فيه فتأمل
(قوله لهم الجسم يفسد الخ) قيل مدعاهم الإيجاب الكلّي والمذكور على تقدير التام يدل على
الإيجاب الجزئي إلا أن يجعله في قوة المنع فإن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلّي الذي هو مدعى
الاشارة وفيه بحث لأن المعتزلة يعترفون بأن السواد في زيد مثله السواد في عمرو مع عدم إمكان اجتماعهما
فهم لا يدعون الإيجاب الكلّي قطعاً بل الإيجاب الجزئي فلهلهم موافق لمنطاهم وأما جملة في قوة المنع
فتمحل ظاهراً ارتكبه القائل بالضرورة مع أن لفظ لهم وقول الشارح في بيانه في إثبات جوازه ينادي على
فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو إثبات الجواز الكلّي وخاصه أن ما بالذات لا يزول بالتغير فهو
كان المانع هو ذات المثلي لما اجتماعاً في هذه الصورة ثبت أن لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلّي الذاتي
وفيه أن امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً ولذا أخرج المثان المراد من تعريف
الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز أن ينتج الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر
(قوله كدرة) ضد الصفر والكبة لون ليس بخالص في الحرة وهو في الحرة خاصة وحلك الشيء
بحلك حلوكه أي اشتد سواده

(قوله الالتماعف أفراد السواد) قيل بل الحق أن أجزاءه من الصبغ تشب ثم مثله ثم

افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتماع السواد كبيتان والحلوة سوادان
ثبت اجتماع المثلين (والجواب أن كل واحد منها) أي من الالوان المذكورة (لون
مخالف للآخر) في الشدة والضمف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني
يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم أصلا لأنه لما كان المتأخر أشد
من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين (المقصد الحادى عشر) قال
الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد (لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع
ما ينفى عن قيد وحدة الزمان الا أنه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
(في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في

(قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل القواكه
من الخضرة الى السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمنعين السابقين.
(قوله ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا
كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعدد لا تتحقق المعية بينهما أصلا لاني الزمان ولا في الذات
بمخلاف ما اذا أخذ زمان حصولهما وان كان في ذاتين فإنه تحقق المعية بينهما بحسب الزمان. ومن هذا علم
ان الاجتماع مبنى على اعتبار وحدة الزمان لاعن اعتبار وحدة الذات
(قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول
(قوله فصرح بوحدة) فالاجتماع اما مستعمل في معناه الحقيقى ووحدة الزمان لتصریح بما علم ضمناً
أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين أفاد القيد
المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب

مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم
آخر وآخر وفيه بعد أيضاً

(قوله والسواد كبيتان) الكدورات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كبيتان ولا
حاجة في ذلك الى أربع كدورات على ما يتوهم
(قوله وبالثاني يزول الاول) مثلا المرتبة التى استعقت لاسم الكدرة زالت في الغسة الثانية
ولضرورتها قوة حصلت مرتبة أخرى استعقت بخصوصيتها اسم آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في
أولى المراتب زال في ثانيها

(قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من
العناية بان المراد بالأميرين ههنا غير المثلين بقربة اشتهار ان المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين أو ان

ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايقين كالبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فلما ان لا يكون أحدهما) أي أحد المتقابلين (سلبا الآخر) منهما (أو يكون والاوّل) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان) وسيأتى بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس أحدهما سلبا الآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهورين (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام

(قوله لادخال المتضايقين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بحجم واحد لافسة فيه في الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخلان في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وأيضاً الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول أو لا يشمل الايجاب والسلب والعدم والملكة على ما سيأتي ولهذا قال في ذات ولم يقل في محل أو موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وأبيض بل بعضه اسود وبعضه أبيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الاتصاف لسطح بالخطين بل بالتناهي بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطاة لا يقتضى اتصاف الجسم بهما لأن الحل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمول لا اتحادهما في الوجود الرباطي فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد بالاحركة ولا انضاف له بالاحركة

(قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف في بحث الاضافة قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم الينية كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فاعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا لني التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام

(قوله ضدّين مشهورين) لاشهاره بين غوام الفلاسفة كذا قال الشيخ

(قوله بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ

المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما أشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد في ماهية المثلين (قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) بندرج فيه الاستعداد مع السكّال ولا خير لانهما ضدّان

الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذلك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندین
 تسماً خامساً (قالوا) أى الحكماء (وقد يلزم أحدهما) أى أحد المتضادين (المحل ابايعينه
 كاليابض) اللازم (للثابج أو لابيئنه كالحركة والسكون) هل تقدير كونه وجوديا (للجسم)
 فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لابيئنه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معا فلا لزوم هناك
 لاحدهما أصلا (امامع اتصافه) أى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) أى عن
 ذلك الوسط اما باسم وجودى كالزى المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
 الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائز) لمن اتصف بحالة متوسطة بين
 العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فتم يريدوا بسبب الطرفين هناك اثبات
 حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أى دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل
 (عن الوسط) أيضا (كالشفاف) الخالى عن السواد واليابض وعن كل ما بتوسطهما من

(قوله التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسطور فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه
 يشترط فى التضاد المشهورى أيضا غاية الخلاف
 (قوله وجب جعل الخ) أى ان أريد الحصر وان أريد بيان أقسامها بالمجرب عنها فى العلوم الحقيقية
 على ما فى شرح حكمة العين فلا حاجة الى ذلك
 (قوله للجسم) أى المطلق ان جعل حال الحدوث داخل فى السكون أو الجسم الباقى ان لم يجعل
 داخل فيه واعتبر فيه اليت
 (قوله كالزى المتوسط) بناء على انه لم يسيط بين الحرارة والبرودة وان حصل من خلط الجسم
 الحلو والحامض وكذا الفاتر
 (قوله اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما

(قوله التضاد المشهورى الشامل الخ) يسمى هذا التضاد بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام
 الفلاسفة ويسمى للمعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح
 باشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى أيضا وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن
 الاقسام الاربعة البتة وصرح أيضا بان المتدين فى التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد
 يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون قسما لتقابل العدم والملاكة وتقابل الساب والايجاب
 (قوله كاليابض لللازم للثابج) القول بلزوم اليابض للثابج كلام مختل لجواز تصرفه مثلا بمثل الزعفران
 لكنه مناقشة فى المثال

(قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقا عند من يجعل السكون أول الحدوث سكوتا أو للجسم
 الباقى عند غيره

الالوان (وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما مما بل بعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (أولاً) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين أنواع جنس واحد) أي لا تضاد بين الاجناس أصلاً ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (الا بين الأنواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والذيلة ونحو الخير والشر فن العدم والملكية أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتياً لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون

(قوله وأيضاً الخ) تقسيم آخر للضدين

(قوله الا بين أنواع جنس واحد) المراد به الأنواع الاخيرة ولو أراد الأنواع الحقيقية لكفى لكن ليس الاجمال كالتفصيل

(قوله بين الاجناس) أي من حيث انها اجناس فلا يزد أن الاجناس قد تكون أنواع جلس واحد كالانعام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين أنواع جلس واحد (قوله أصلاً) سواء كانت مندرجة تحت جنس أو لا كالاجناس العالية (قوله تحت جلس واحد) بله تحت جنسين

(قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان أو باللاثم والنافر (قوله ضدان) لا يخفى أن كونهما صدين يقتضى أن يكون قيد من جهة واحدة في تعريف المتقابلين لادخالهما أيضاً لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين

(قوله وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير (قوله فليس شيء الخ) أي لانسلم كونهما ذاتيين لما تحتها فلا يرد النقض بهما على قولنا لا تضاد بين الاجناس وأما اذا أورد النقض بهما على قولنا لا تضاد الا بين الأنواع الاخيرة فالجواب هو الاول (قوله لان الخيرية الخ) سند للنوع أوردته بصورة الاستدلال ترويحاً وإشارة الى قوة المنع فالإيراد على

[قوله وأيضاً قد يمكن تعاقبهما] هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام التسميين

الشيء ملاحظاً والشرية عبارة عن كونه منافراً وقد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً فليسا جنسين لما تحتتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للثور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الانواع المندرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والثور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولاتضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما وهذا ما ذكر في الملخص فان أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي أشار الى جوابه بقوله أو التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو

قوله وقد تعقل الاشياء الخ بان التعقل بالكنه محتوج والتعقل بالوجه لا يفيد نفي الذاتية خارج عن قانون المناظرة (قوله في غاية البعد) فانها بين الطرفين أعني الثور والجبن

(قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذان العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالأمر الأعم المعتبر جلس لهما وما نوعان أخيران بالنسبة الى حصصهما فلا يرد النقيض بهما على قولنا لاتضاد الايجابين الا انواع الأخيرة لجلس واحد

[قوله فان أردت الخ] فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه ويقولون والخير والشر مفهومهما

[قوله اشارة الى التوهم الثاني] والعدول عما في الملخص للاشارة الى ان النقيض ليس مختصاً بالثور والشجاعة بل سائر الاطراف أيضاً كذلك وذكرهما في الملخص لجرد التمثيل

(قوله بالعرض) أي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء

بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا يعينه للمحل في مادة واحدة مثلاً

(قوله مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهذا في غير المنع فالأقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيماً الى الغير لا يكون ذاتياً له والخبرة وكذا الشرية من هذا القبيل

(قوله متضادة للثور الخ) الثور صفة يحصل بها الاجترار على ما لا يفيد الا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون قن

(قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان لهما فلا سلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين الثور والجبن فلا تكون ضداً لشيء منهما [قوله اذ ليست احدهما في غاية البعد الخ] هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقاً بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار

(قوله اشارة الى التوهم الثاني) في العبارة حذف المضاف أي نحو نومي الفضيلة والرذيلة والتزام

الخير والشر إشارة الى التوهم الاول الذي أشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله
 فن المدم والملكة ولك ان تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان
 بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل المدم والملكة فإن
 الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالمرض أى هذه
 الامور الاربعة أمور عارضة ليس شئ منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ
 خيراً ضد لكونه شراً كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس
 بل بين الموارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (ضد الواحد)
 اذا كان حقيقياً (لا يكون الا واحداً فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور
 والجبن بل لا تضاد) حقيقياً (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالتجور والخود
 وكالجربرة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع
 اذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون

بمعنى في وصرف العبارة عن المتبادر

(قوله إشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهومهما اذ ليس بين كل ماسة تاعليه تضاد
 (قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهومهما كما في الخير والشر وهو الظاهر المتبادر
 ويكون التقاض واردين على القاعدة الاولى

(قوله أشار الى الجواب أولاً الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشأها صورتان فكل واحد من
 الجوابين جواب عن كلا التقاضين فكان الظاهر الواو وانما أورد كلمة أو نظراً الى عموم قوله وما يتوهم
 في ما يتوهم بخلاف ذلك لا يخلو عن هذين الأمرين

(قوله بل بين الموارض التي يجوز الخ) إشارة الى ان جواز دخولها تحت جنس واحد كاف لتسا
 وان التناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول
 (قوله فالشجاعة الخ) أي على تقدير كونها ضداً حقيقياً

هذا الحذف أفيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثاني

[قوله وثانياً بان التضاد في الكل بالمرض] أي في المرض كما في جلست بالمسجد فملى هذا
 تطبيق الجواب ظاهر

(قوله كالتهور والجبن الخ) التهور الفراط طرفي القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط
 الشجاعة والتجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشبهه والخود هو غاية سكوتها عنه والمتوسط العفة والجربرة
 الافراط في القوة البراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتنبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني) وهوان يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين لأنه (ان اعتبر فيه نسبتها إلى

(قوله على تقدير وجودهما) يعني ان المتضايين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاختصاص ولان المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين

(قوله وكذا الحال في المتماثلين) أى في بغض المتماثلين على القول باستناع اجتماعهما فانهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار غاية الخلاف فيه وهذا لا ينافي ما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعاً لان المتوهم جعله دليلاً على وجوب جعلهما قسماً من المتضادين

(قوله نسبتهما الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة إلى قابل الآخر الوجودي كذا في شرح

(قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوه الأول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من مجلس هو اتا وجودهما فيما بينهما دون غيرها ولا طريق إلى نفيه عن الفجور والعفة مثلاً سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من مجلس واحد وهذا نوعان من جنسين وفيه دور ظاهري والجواب ان الطريق إلى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من مجلس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الإوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في أنواع اللون والجواب منع الضرورة إذ العقل يجوز ان يكون شيئاً متساوياً ويكونان معاً في غاية الخلاف الثالث الاستقراء هو الذي دل على انتفاء الزايع انهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة في تضاد السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضاً لما تحته

(قوله لان المتضايين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايين لم يكن للحكم باختصاص الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين إلى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له قاعدة ظاهرة (قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين) أى بدخلان في الضدين كدخول المتضايين وقائله المتوهم الذي

قابل للامر الوجودي فمقدم وملكة فان اعتبر قبوله له (أى قبول ذلك القابل للامر الوجودي) في ذلك الوقت كالكوسج فانه (يعنى كونه كوسجا) عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتصحا بالامر (أى يقال الكوسج ان ذكره لا للامر الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت) فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له أهم من ذلك بل بحسب نوعه (كالمعى للآله وعدم اللحية للمرأة) أو جنسه القريب أو البعيد (فالاول (كالمعى للمقرب) فان البصر من شأن جنسها التقريب أعنى الحيوان والثاني كالكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجراد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذ لم يحصل الجوهر جنس له (فهو العدم

حكمة العين فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والایجاب باعتبار النسبة الى الحل القابل وهو المذكور في التجريد لكن قال الحق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكتفى في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه تأخوذة في مفهوم العددي (قوله في ذلك الوقت) أى الذي اعتبر نسبتها اليه

[قوله كالكوسج] أى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودي

(قوله يعنى كونه النخ) بالمراجع المذكور معنى

(قوله لا للامر) أى لأعدم اللحية للامر الذي يرشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق

فقوله يقال النخ بيان لحاصله المعنى وليس إشارة الى التقدير في النظم

(قوله بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدور أى فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت بل في وقت آخر اما بشخصه كدرد الابن ان للصبي أو بحسب نوعه النخ فالقسم الاول متروكة واعلم ان عبارة المتن بحاجة الى تكميلات في التطبيق على المراد جراً المنصف على ذلك ظهور المقصود

(قوله لا كعدم القيام النخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه النخ بحسب المعنى كأنه قيل وان

اعتبر قبوله له أهم من ذلك كالاتمة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للمفارق

يوجب على الاشعري ان يجعل المتضادين شاملا للمتمميين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المنتق عد المثلثين ضد في المقصد السادس من مباحث الابن فاما يحول على هذا القيل واما على سبيل الشبه كما قلنا (قوله أهم من ذلك) أى من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا المصوم قد

يُشقق بمصوم الوقت بان يجوز استعانة الحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجاس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

(قوله اذا لم يجعل الجوهر جسماً له) واما اذا كان جسماً له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق اعنى

والملكة الحقيقيان) فالحقيقي من العدم والملكة أهم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى
والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل
للامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللائسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول
قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
وتسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامر واعتبر بعضهم فى تعريفهما
الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد فى
الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما
بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق

(قوله الذى ذكرناه) إشارة الى تذكير اسم الإشارة

(قوله وعرفوا الخ) فالتوارد بأمرين المتخالفان

(قوله اذ لا موضوع لها) اما لاتنفاء المحل كما فى المفارقات والجسم والهوىلى أو بانتفاء للاستغناء
كما فى الصور الجسمية والنوعية

(قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر
لان الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار
نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما
(قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى أن المراد بالحلول مقابل الحمل سواء كان حقيقة أو شياً به
كانت صف محل الملكة بالعدم فانه انصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيجي فلا يرد أن اللابياض ليس له
حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات

الجوهر كقيام الصورة بهوىلى لان المراد بالقيام الحلول مطلقاً لا الحلول فى الموضوع
(قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفي الاجتماع فى موضوع الوجود فيه بلاصفة الاجتماع
على أن يكون النفي راجعاً الى التقييد مع ثبوت الاصل

(قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان أريد بامتناع الاجتماع
المذكور فى تعريف المتقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين
على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتاً لا بمعنى القائم بنفسه ولا
بمعنى المستقل بالمفرومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى مابه الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا
المعنى فلا اشكال

قد يسمى تبايناً فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض والالابياض فانه يتمتع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان أولاً وعلى الاولى اما ان يكونا تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان أولاً فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً فاما ان يعتبر في العدمي على قابل للوجودي فهما العدم والمملكة أولاً فهما السلب والايجاب واعترض عليه أولاً بجواز كونهما عديمين كالعمى والالاعى واجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم

(قوله على قياس البصر والعمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر لكون الحل القابل معتبراً في العدمي

(قوله وجوديان) أى ليس السلب داخلاً في مفهوم شيء منهما
(قوله بجواز كونهما عديمين) منع لقوله وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً وقوله كالعمى والالاعى اشارة الى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر
[قوله بأن العدم النح] اثبات للمقدمة المنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدميين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استلزاماً لعدم مقابله للعدم المضاف اذ الكلام في العدميين

(قوله قد يسمى تبايناً) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يتمتع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالقائم واللاتائم

(قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان) نقله عنه ان هذا انما يوضح لو لم يكن أحد العدميين مضافاً الى الآخر وأما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفى في نفي التقابل بين العدميين انه لو وجد شيء مغاير لما أضيف اليه لاجتماعهما فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد أشار اليه الشارح في حواشي التجريد بحيث أجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشئئية واللامكانية اذ يجتمعان في شيء من المفومات الحقيقة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفي في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة أحد العدميين الى الآخر بجواز ان لا يكون بين ملكتيهما أعنى المفهومين اللذين أضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير لم يرد ما قيل على تقدير الواسطة فارتفع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والمملكة فلا يذ العدم والمملكة قد يرتفع كلاماً كعدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما أعنى قابلية البصر والحول كليهما متفتيان عن الجدار مع

المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد

[قوله لاجتماعهما في كل موجود الخ] يعنى لا بد في المتقابلين من إثنين الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلاً بأن يكون كل منهما من الامور الشاملة كلشئ والممكن العام أو كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتهاء إثنين الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الإبراد عليه باللامكانية واللاشئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عذميان لا يجتمعان في موجود مغاير لما أضيف اليه لعدم الواسطة بين ما أضيفا اليه وأما مقاله الشارح قدس سره في حواشي التجريد بأنه يكفي في لقي التقابل بين اللامكانية واللاشئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم الحل أعني امتناع الاجتماع وأما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف فنجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين

[قوله وأما العمى فهو انتفاء الخ] يعنى ان الاعمى مفهوم عام لا يمكن انصاف الحل به من حيث عمومته فلا يكون من حيث هو مقابلاً للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر أو انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا تقضى وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان أحدهما سلباً للآخر

[قوله فهو البصر بعينه] أى من حيث الصدق وان تغاير في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ما أورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من ان التغاير بينهما في المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين في الوجود

عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه ان يكون أحول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان

(قوله فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يحدان مفهوما قطعاً وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لجزء حرف السلب في اللفظ فقط

[قوله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب] أو رد عليه انه ان أراد ان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والإيجاب فمنوع ولو سلم فقصور المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلاً بين العدميين وان أراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والإيجاب

سلب القابلية فالتقابل بينهما بالاجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللاعنى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين المدمين وثانياً بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلاً في العدم والمملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدماً للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون تنبيهاً على ان المراد بالوجودي ههنا مالا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعنى في القسم الثاني أعني ان يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعنى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل

(قوله فالتقابل بينهما) أى بين اللاعنى والعمى بالايجاب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب الظاهر بين المدمين

(قوله متخالفان في المحل) لكون أحدهما مقيساً الى اللازم والآخر الى الملزوم

(قوله تنبيهاً إلخ) حال من فاعله ضمير عدل أى متبهاً وفيه بيان فائدة لفظ اقامة السلب مقام عدلين وایس مفعولاً له لان علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور

لذلك ممنوع لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر هما من شأنه ان يكون بصيراً

(قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل أو المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه بما ليس لما كثير نفع

(قوله على ان المراد بالوجودي إلخ) قيل ان جعل مثل العمى والبصر حياضاً من العدم والمملكة تكلف اذ ليس السلب جزءاً من مفهومه بله نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالإضافة الوجودية جزء آخر وحياض لا كلفة في ذلك

(قوله فدخل مثل العمى إلخ) فما مر من ان أحد المتقابلين في هذا القسم يكون وجودياً لا يكون مرضياً عند المصنف

(قوله واما عدم اللازم) اعتراض على المصنف وقوله مع تضرعهم من تمة الدخول ولا يحتمل التقرير أصلاً كما ظن لان الإضافة معتبرة فيكون السلب جزء من المجموع البتة كما تحققت

في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد
في زمان واحد فاذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران
موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضائيف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار
وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الإضافات في الخارج وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار
اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة
كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف
المحل به وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضا

(قوله مع تصريحهم إلخ) يعني ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم
(قوله بتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) أي قد يكون كذلك اذ لا يلزم في الضدين كونهما
موجودين بل أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في للتضائيفين إنهما قد يكونان من
الامور الذهنية كالعلمية والمعلولية وفي الملكة والعدم تجو الكلية والجزئية بخلاف الإيجاب والسلب فانه
لا يكون لهما وجود في الخارج أصلا

(قوله وأما الإيجاب والسلب بمعنى ثبوت النسبة وانتفاءها للذين هما جزأ القضية وقد يبرغنها بوقوع
النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الإيجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازاني في شرح العنبدى
لا بمعنى ادراك الوقوع وادراك اللا وقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين
بالذهن قيام العرض بمحل

(قوله أمران عقليان) أي موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لنفسهما فيما
اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كما لجسم والسواد

(قوله الثالث إلخ) مقصوده بهذا البعث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما
في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل
(قوله قد يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا) كأنه يريد انه يجوز ان يكون موجودا
خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين أيضا
(قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول هنا ما يعم حلول الامراض في محلها وما هو
باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

(قوله وأما الإيجاب والسلب إلخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان

فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلاً لأن ثبوت النسبة وانتهاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتقاداً فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أوفي القول إذا عبر عنهما بمباراة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد * الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً فيرجعان بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على

(قوله فإذا حصل في العقل) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب واللا وقول فما في شرح التجرید من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم (قوله كان كل منهما إلخ) أي الثبوت واللائبوت عقداً لأن المراد بمحصولهما في العقل الاثنان بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة

(قوله فالمتقابلان) أي الثبوت واللائبوت

(قوله وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيت الأشياء لا إشباحها (قوله وهذا معنى ما قيل إلخ) أي أن المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لأن تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلي تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للإيجاب والسلب بمعنى أنه يتمتع اتصاف النسبة الحكيمة المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب أن لم يحتمل الصدق والكذب فبسيطة كالدرسية واللا فرسية والا فركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا يخفى أن ما اعتبر الشارح قدس سره أظهر لأن الثبوت واللائبوت صفة للنسبة في نفسها وإنما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف

(قوله فلا تقابل بينهما إلخ) إذا الحيوان المتبند بالناطق والناطق مثلاً كلاماً حاصلان معاً في

الذهن والخارج

فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب وإن اعتبرنا من حيث هما علان لهما موجودان خارجيان فينبغي تضاد بالنسبة إلى اتصاف النفس بهما وقيامهما بهما فتأمل

شيء يكون مفهوم الالفرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع أولا
وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البدئية فمفهوما الفرس والالفرس المأخوذان
على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافمان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع
وليس لمفهومي الفرس والالفرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى
مفهومي البياض والابيض المأخوذين على الوجه الاخير فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام

(قوله حينئذ) أي حين عدم اعتبار نسبته الى شيء

(قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الإيجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر
فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما أن لا يكون
أحدهما سلباً للآخر أو يكون اذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين في القسم الثاني
ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان والثلا انسان ويمحمرنا أندفع ما قبله انه اذا لم يكن
السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف ثم يلزم على
التقسيم المشهور

(قوله ادراك وقوع الخ) أي تصوره كما نص عليه في حواشي التجريد ولم يرد به اذعان أن النسبة
واقعة أو ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين
الايجاب والسلب بمعنى الادراكين

(قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لا يرد مفهوم الفرس والالفرس وكذا البياض
واللابيض تقضاً على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره
هما المتقابلان الا ان لا يكون أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في
صدقه على البياض واللابيض مثلاً على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الابرار
على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لافي مفهوم اللابيض يكتفي في خروج البياض
واللابيض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضادين يعمله اذ لا وجه
لاحداث اصطلاح جديد

(قوله فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد

الأربعة كما أشرنا إليه فن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا
فقدسها الا ان بيني ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر (خاتمة) لامة صمد الحادي عشر
(التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجماع بينهما انما هو بالنظر
الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب
الآخر ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك)
أي استلزام كل منهما لسلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم
الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما

(قوله كما أشرنا إليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهوم البياض واللابيض فانه يتمتع الخ
(قوله الا أن بيني على الشبه النخ) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كرن المفهومين في كل
منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود أي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه أو وجوده لغيره بالسلب
لاوجود أي معنى كان سواء كان لاوجود لغيره في نفسه أو لاوجوده على ما وقع في الشفاء فيثبت بدخل نحو
البياض واللابيض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالايجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر ان ما قبل من أن مافي
الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشيء لان خلاصته أن تقابل الايجاب
والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد في المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللابيض خارج
عنه اذا أريد بالايجاب والسلب ماهو في الحقيقة وهو لا ينافي التعميم المستفاد من الشفاء
(قوله التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة في الانبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليله
الشارح قدس سره

(قوله انما يثبت فيها التقابل لان النخ) ففي جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت لهذا الحكم لا ينافي
ما تقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيالية لان بالذات هناك
في مقابلة بالعرض
(قوله بتوسطهما) أي هما واسطة في الثبوت

الالسان والالسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقاً وقد يجب ان
الشيخ قال في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فيبطل كالفرسية
واللافرسية والافركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فن حصر التقابل في الاقسام الاربعة أراد
بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على أحد قسمي العام على سبيل
الشبه والمجاز لعم من حصر التقابل في الاربعة وأراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه
بطلان الحصر

[قوله وغيرهما من الاقسام النخ] اما في تقابل الضداد والتضاد فظاهر وأما في تقابل العام

ولاشك ان التناقى في الذات أقوى وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشئ وهو) أي نفي الشر
عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه أنه خير وهو ذاتي) للخير ليس
يخرج عن ماهيته (وكونه شرايئني) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس
خيراً بنفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية (والتناقى للذاتي أقوى) في النفي وامتناع الاجتماع
من التناقى للمرضي (فهو) أي تقابل السلب والایجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) الأقوى
هو (التضاد اذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد وهو غاية
الخلافا) المتبعة في التضاد الحقيقي

﴿ المرصد الخامس في العلة والمعلول ﴾

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالأماكن

(قوله ان التناقى في الذاتي أقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب
(قوله غاية الخلاف للمعتبرة الخ) يعني أن غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الإيجاب والسلب
فهي ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون تناقيهما أشد
(قوله لما كانت الخ) يعني أنه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع
الموجودات بناء على أن برهان التطبيق قائم على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية فلا بد من غلة

وللملكة فلان مفهوم السلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاً له وهذا السلب المقيد مستلزم
لسلب البصر مطلقاً

[قوله والتناقى للذاتي أقوى] اعترض عليه بأن العرضي إذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً
وان لم يكن لازماً لم يكن رافعه متالياً لمعرضه لا يقال ان الرفع بلا واسطة يكون أقوى من الرفع بواسطة
الاقتدار في التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوى من تسخين النار
الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الأمر هنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رافعاً للماهية
نفسها كما ادماها الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتية أقوى في النفي والمعادنة من الرفع للمرضى لان رفعه
مستلزم لرفع الماهية لانفسه

[قوله وقيل بل الأقوى هو التضاد] قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه ورد به لا يتصور
اختلاف فوق التناقى الذاتي بأن يكون أحدهما سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان أشد الاتواع في
التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في استناده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي

(قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لا يخفى ان المناسب لما أورده المصنف في أول الموقف الثاني من

والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد (عشرة) المقصد الأول (تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري) حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون

لا تكون معلولاً ومن معلول لا يكون علة وشمولها لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الثاني والامكان الخاص أورد مباحثها في الأمور العامة وفيه إشارة إلى أن مافعله الإمام في كتابه للمناصب والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الأمور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وما قبل أن مراده أن إيراد مباحثهما في الأمور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لا على تفسير المصنف لأنه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشئ إما أولاً فلان بناء إيراد المصنف على تفسير لم يذكره عما لا معنى له وقراءة أورد على الجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغواً وأما ثانياً فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً وأما ثالثاً فلان التفسير الثاني وهو ما يشمل المفهومات بأسرها لا الموجودات فقط وأما رابعاً فلأنه حيث أنه يصير قوله كالوجوب والامكان مستنداً

(قوله تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه

(قوله كل أحد) قدر على الاكتساب أولاً

(قوله مطلقاً) أي الضروري بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان

تفسير الأمور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والوجود والعرض ان يقال إيراد مباحثهما في الأمور العامة لعدم الاختصاص للذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر وسيشرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً من أنه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وإنما خلق البعض عقيب البعض بإجراء العادة ليس إلا وكان حمل مباحث العلة في عمومها وكونها أكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيداً أشار الشارح إلى أن وجه إيراد مباحثهما في الأمور العامة إنما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لأعلى تفسير المصنف ولا يبعد أن يقرأ أورد في عبارة الشرح على سبغة الجهول

(قوله واستغناؤه عن أمور) ذكر الاستغناء أما استطراداً أو لأنه عدم الاحتياج وضروريته

تستلزم ضرورة الاحتياج الذي تكلمنا فيه

(قوله على التصديق الضروري مطلقاً) أي بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز

كسبية الجراف البدیهی ويحتمل أن يكون مطلقاً قيداً للتصور أي بالكنه أو بوجه ما فاته كاف في المطلوب

ضروريا (فالاحتاج اليه) في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى
(معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشيء) للذي هو المعلول
(أو) أمر (تخرج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالحقيقة لا سرير فهو الصورة)

(قوله فالاحتاج اليه) - واه كان بنفسه أو باعتبار أجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة
والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذي
هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجي
[قوله في وجود شيء] أشار بذلك الى ان العلة في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم عليه
الوجود للوجود

(قوله اما تامة كما سيأتي أو ناقصة) يعني ان القسمة الاولى متروكة في الذكر اختصارا بقرينة قوله
ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة
يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه أولا سيجي تحقيقه
(قوله ان كان به الشيء بالفعل) الباء للملازمة أي ما يماثل لوجود وجود الشيء بمعنى ان لا يتوقف

[قوله فالاحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة] قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع أجزائه التي هي
عنه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفعل العلة
عليها اصطلاح آخر لا يعني المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقديم والعلة التامة في الصورة
المذكورة لا تتقدم على المعلول لازمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من
المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون
من أن أجزاء العيد الذي يتوهم تركيبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس
جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه والإلصاف ان كلا من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة
للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان
تصورها بالكنه بدون تصوره وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم
كون جزء العلة علة بمفرد واما كون جزء العلة علة قائما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج
اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة
والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم في
المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالاحتياج اليه أعم من ان يكون هو نفسه كذلك أو كل واحد من أجزائه
المتعددة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد اثنان تعريف بالداخل
دخول جزء من أجزائه

(قوله والعلة اما جزء الشيء) المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما أشار اليه الشارح ولا يرد بمجموع
المادة والصورة لما صرفت من انه معلول لاعلة ولو لم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم
(قوله والاول ان كان به الشيء بالفعل) الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد

لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لانا نقول الصورة
السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) أى

بعد وجوده على شئ آخر فخرج مادة الافلاك وأجزاء الجزء الصورى لمادة المركب كصبور الخشب
للسرير فانها أجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى مابه الشئ
بالقوة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة

(قوله لا يقال الخ) ليس مراده النقص بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بان يقال الصورة
النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ماوهم لان نوع الصورة السيفية
ونوع السيف لا وجود لما بالفعل بله بالصورة الشخصية الحاصلة فى الخشب المخصوصة كما هو الظاهر
المتبادر من العبارة

(قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتيب آثار السيف عليه

(قوله الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل فى الحديد المعين

(قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف ويتحقق فرد من نوع الصورة السيفية

منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشئ بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان
مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلزمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجودها ذلك
وان كان معها بالفعل لكن لا شيئاً ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت أنها جزؤها الاول
فظاهر وأما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول مدخلا قريباً فى وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا
بالخبر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك فى عدم دخوله فى تعريف المادة
مع دخوله فى المقسم بطل الاحتضار قلت المقسم غلة الشئ بلا واسطة اعنى المحتاج اليه أولاً وبالذات والمعلول
أتما محتاج أولاً وبالذات الى كل من المادة والصورة وأما الاحتياج الى جزئها قائماً هو ثانياً وبالعرض وبهذا
التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصديق تعريف المادة على غير الاخير من أجزاء الصورة وذلك لان
معبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر أيضاً جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً هذا
قاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل اللام

(قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة) أى تعيناً نوعياً باعتبار حلولها فى المادة الحديدية والمراد

بحصولها بشخصها حصول شخص منها

(قوله عين تلك الصورة) أى الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعياً

(قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس

نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً

[قوله وان كان الشئ به بالقوة] المناسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشئ بالقوة لينفذ

للسريز (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجوهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل أو بالقوة (ولها) أى للمادة (أسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فائدة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يتبدأ التركيب واسطة اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يمسك ويفسر كل من العنصر والاسطة بتفسير الآخر (وهاتان) أى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) أيضاً لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين للمشاركين ايها في علية الوجود) (والثاني) أعني ما يكون خارجا عن المعلول (امام به الشئ

لا يستلزم تحقق فرد السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فلنلزم تحقق فرد من السيف أيضاً ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصفته وهو السيف الحديدي فتدبر فانه قد زل فيه أقسام الناظرين

[قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ] أى في عبارات القوم

(قوله بل ما يعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية والمادة مبنى على التسامح (قوله ولها أسماء) أى يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لا يطلق عليها هذه الاسماء

(قوله ما به الشئ) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشئ.

الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والجروء مع انك قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ما قاله الشيخ في الشفاء من ان المادة هي مالا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بمحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما أشرنا اليه (قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادة الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادة بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر

(قوله والثاني أعني ما يكون خارجا عن المعلول) قد يكون ما به المعلول جزءاً منه كما في المركب من الواجب والممكن فليكن ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون التجار فاعلا للسريز انما هو بحسب مفاهيم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركته الخصوصية معد للسريز

كالنجار له) أى السرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما لاجله الشئ كالجلوس عليه له وهو الغاية) أى العلة الغائية (وهاتان) الملتان أعني الفاعل والغاية (مخصصان باسم علة الوجود) لثبوته عليهما دون الماهية (والأوليان) وهما للمادة والصورة (لا يوجدان إلا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار) فان للوجوب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) أى للغاية (علاقنا العلية والمعلولية) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده أوفى ووجوده فقط (علة تامة) وفى لفظ الجميع نوع اشعار

(قوله كالنجار) التخييل مبنى على المساحة فانه فاعل للحركات المعبدة للسرير
(قوله وهو الفاعل) والجموع من الواجب والممكن وان كان قاعله جزءا منه لكن ليس قاعله
إلا باعتبار قاعله للممكن فيكون خارجا عن المعلول
(قوله دون الماهية) باعتبار قوامها لهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات بمحمولة
(قوله لا تكون إلا لفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية
(قوله تشبيها الخ) من حيث ترتب كل منهما على الفعل
(قوله بحسب تصوره وحصوله فى الذهن) من حيث ترتبه على المعلول
(قوله أوفى ووجوده فقط) كفاي المعلول البسيط
(قوله نوع اشعار الخ) انما قال ذلك لانه يمكن توجيهاه بأن المراد به مثلا يحتاج الى أمر غيره

(قوله واما لاجله الشئ كالجلوس الخ) ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت
للمقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة
الغائية تصور الجلوس برد عليه ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا فى نفس الثمور
فان العلة الغائية نفس الجلوس لكن علة فى الذهن أى باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا
الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل للمعنى حينئذ انتفاء تصورها
(قوله والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار) مراده ان العلة الغائية لا تكون الا لاختيار لانه يلزم
العلة الغائية لكل قائل مختار اذ أفعال الله تعالى غير معطلة بالاعراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا
أو مع الغاية تكافى البسيط الصلوك عن المختار مبنى على مذهب غيرهم أو على التجوز والاحتمال الصرف
(قوله وفى لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال ذلك لانه يمكن توجيهاه بأن المراد ان لا يبقى شئ يحتاج اليه

بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وأشأ) أي العلة التامة (لذ تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلوم ومن تمته فانا اذا وجدنا بمكانا طلبنا علته (أو مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن

[قوله ومن تمته] فكأنه قيل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لان ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج اليه وما أورد عليه من ان اعتباره في جانب المعلوم لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كلعلة المادية والصورية فدفع بأن المعلوم في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلوم قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلوم بل هي أمور اضافية ينشأ عنها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلوم وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فأنشأ فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد قائما في الملاحظة للعقلية وليس في الخارج الا المعلوم الممكن أو العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق وأما رفع المانع فان أريد به المانع في نفس الامر فيجوز أن لا يكون فيه مانع وان أريد به المانع الفرضي فاما يستلزم الترتيب الفرضي لا في نفس الامر

لا ان تكون مركبة اليه

(قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) قال قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلوم الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الاشعري ومثابته في ذلك والوجود الخاص عين لعلة مع تمام وجود المعلوم فلينأمل فان قلت كل ممكن مسبوق بوجوده بواجب وجوده كما يقرر عندهم فيلزم أن يكون الوجوب من جهة الوقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءاً من العلة التامة وان أشار اليه صاحب التحقيق وأنكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح لزوم تقدمه على نفسه لإلزامه مرجعاً بكونه أن العلة التامة متأخراً عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءاً منها وهو محال لكن أشار الفاضل التنفازي الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبره جزءاً من العلة التامة بل اعتبره جزءاً لها ومقصود الشارح هو التنبية على ان في تعريفهم مسامحة لاسمار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يفرض في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فلا ضرورة لارتفاع الموانع في شرط وجودي أصلاً ولا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون

المختار (وقد تكون مجتمعة من الأربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والسلة الناقصة متقدمة) على المألوف تقدم ذاتياً سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه وأما التندم الزماني فيجوز إلى الملة الصورية فإنها مع المألوف في الزمان (وأما الملة الثامنة) على تقدير تركيبها من أربع أو ثلاث (فمجموع أمور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المألوف بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر إذ مجموع الأجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أي تقدم الماهية (على نفسها فضلاً عنها) أي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام أمرين آخرين) هما الفناء إلى والغاية (إليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن

(قوله ولا يتصور الخ) لا شك أن المألوف في الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام فاللزام تقديم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم الملة الثامنة لا يستلزم تقديم الماهية على غيرها وأخرى كيف خفي هذا على المتحول

(قوله إن مجموع المادة الخ) قد يقال أن المادة والصورة متفرقتين معتبرتان في جانب الملة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المألوف فلا تقدم للشيء على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع إن كان مما يتوقف عليه المألوف يكون معتبراً في الملة أيضاً فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإن لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره في المألوف والجواب أنه لا يلزم لوجود المألوف وإن لم يكن موقوفاً عليه

فرضاً لاحتياج هذا بقي هنا بحث وهو أن المألوف كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على إمكان فاعله وأن ماهية الممكن علة قابلة على أن اعتبار إمكان الصادر في جانب المألوف لا يمنع اعتباره في جانب الملة أيضاً لا يرى أن كلا من الجزء الصوري والمادي مع أنه جزء من المألوف جزء من الملة الثامنة أيضاً ولو كان الإمكان جزءاً من الملة الثامنة مع كونه صفة للمألوف ومعتبراً فيه لم يلزم محذور. وأيضاً لما كان الإمكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره فليتأمل

[قوله والملة الناقصة متقدمة] قد نبهناك على أن مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وإن كان جزءاً من الملة الثامنة

(قوله وأما تقدم الكل من حيث هو شكل) فيه بحث لأنهم اعتبروا الوجوب السابق أنرا للملة الثامنة وإن كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً فتأمل

(قوله فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه أن الماهية إذا انضمت إلى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والأمرين تقدم ذاتياً وإذا كان هذا المجموع متقدماً على الماهية كانت الماهية

تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً لان التباير الاعتباري بالأجمال والتفصيل لا يجدي هنا
 نقماً بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الي ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور
 تقدمه على الماهية واذا كانت العلة النامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على
 المملول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسماً) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من
 جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء أيضاً من العلة النامة فليست العلة الخارجية
 منحصرة في الفاعل. والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو

(قوله لان التباير بالأجمال الخ) لان الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً
 (قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلاً
 عنها مع انضمام أمرين آخرين
 (قوله وهو الشرط) أي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض
 لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيداً للسؤال والجواب الآتين
 (قوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الخ) الاول لاثبات أصل العلة والثاني لاثبات كونه ناقصة
 (قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وان لم يكن جزءاً ظاهراً أو بالفاعل
 أي جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل. وأما ذات الفاعل فهو من
 شأنه الفعل

متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استعالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضاً يلزم من التقدم
 في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين أحسن من الواحد
 وهذا معنى قوله فضلاً عنها الخ.

(قوله لان التباير بالأجمال والتفصيل لا يجدي هنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على
 الماهية ذاتاً لا تصوراً والتباير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب
 التعريف وما ينبغي ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحاً لكلام المصنف بل هو استعراضي
 وقع في أثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على الحدود تقدم كل جزء من
 أجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدماً على الحدود بالتباير الاعتباري بالأجمال والتفصيل وإن قال به القاضي
 الارموي فليتأمل

(قوله وجزء أيضاً من العلة النامة) هذا تأكيد بقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
 قيل ذلك ان تحمل على التأسيس وبناء على أن في لفظه أيضاً اشعاراً بأنه كسائر الأجزاء لا انحطاط له حتى
 لا يستدبر ولا يمد من العلة وأنت خير بأن التشبيه يشرح بالانحطاط في التشبيه
 (قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لا يفيد لأن مقصود السائل ان نفس

المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجاء الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر. وقد يجهلان من تمة المادة لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من

(قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلاً بنفسه أو بمدخلية أمر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر إليه فيكون ذكر هذا القسم مستلزماً على ذكر أمور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كلا منها مما يحتاج إليه المفعول وعلى أنها نافعة انما المتروك تفصيله وبيان اشتراكه على الأمور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلاً بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً بالفعل سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر إليه فيكون ذكر هذا ذكراً للامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا ندفع ما قيل سداً أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرناه من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج إليه المفعول ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مأمته ولا بالاجله ولا نعتي بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد أن المفعول يحتاج أولاً الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو بواسطة احتياجهما اليه فتكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة ورذاته يخرج عن قسمة العلة الغائية لانها علة العلية الفاعل فتكون علة بالواسطة

الشرط مثلاً داخل في المقسم لان المفعول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء المفعول ولا مأمته ولا بالاجله ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءاً من بعض الاقسام وأجيب بأن مراده ان الشرط مثلاً جزء للفاعل فلا احتياج اليه ثانياً وبالعرض أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما أشرنا اليه هو المحتاج اليه أولاً وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا خبر في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها مؤثرة في إثنية الفاعل لاني وجود المفعول فلا احتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا أولاً وبالذات

(قوله أي باستجاء الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المنصف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وأُفرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفاً للخاص على العام لخفاء أمره (قوله وقد يجهلان من تمة الخ) لاشك ان جعل الاديات من تمة المادة بعيد جداً فالاولى جعله من تمة الفاعل كما سنذكره الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثاني

جعل الادوات من تمة الفاعل وما عداها من تمة المادة (فان قلت) لا جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وأنه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا يتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدءاً لوجود الغير نعم انه) أي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له فوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه) أي في الامر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط الا أنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودي المتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) أي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أن الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التعقيق أن بديهية العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن

(قوله لما جعل الخ) أشار بتقدير الشرط الى أن الغاء في قوله فعدم المانع للدلالة على أن ملأ السؤال ما تقدم كما أن مورده ذلك وان هذا السؤال لا تعاق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به (قوله وأنه بخلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة عاتيه بل هذا مركز في طبائع الحيوانات المعجم

(قوله مبدءاً) أي موقوفاً عليه لا لوجوده في الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه والتميز العقلي لا يكفي فيه (قوله نعم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريراً لما قاله السائل من أن العدم لا يكون جزءاً من علة الوجود وخلاسته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودي بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجهلته عبر عنه بلازمه العدمي وأقيم مقامه فقيل انه جزء العلة تجوزاً (قوله له قوام) أي يحصل في الخارج بتجدده به بحيث به احراز عن فضاء لا فوام له كفضاء خارج العالم فانه لا يمكن النفوذ فيه

(قوله ولكن يجوز أن يتوقف الخ) فانه لاشبهة في توقف الرسول على عدم الحركة المتعاقبة له في العقل والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي كما زعمه المصنف فان التوقف أمر اعتباري مرجعه صحة الترتيب

(قوله فان قلت الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما بين كره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لا يرد ما أشار اليه بقوله نعم التحقيق الخ

يتوقف التأثير في الوجود على أمر عديم كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمد لا بد من عدمه الطارئ على وجوده ثانياً قيل من أن العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجوداً وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول وأما

بلغاه فيكفيه التميز العقلي بمعنى أن العقل إذا لاحظ العدمي ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك العدمي لا على وجوده العقلي فلا يرد أنه متوقف على الوجود وأن التوقف ثابت بينهما وإن فرض انتفاء القول فلا يكفيه التميز العقلي فلا بد من القول بأنه كاشف عن الوجودي

(قوله من حيث وجوده وعدمه معاً) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعد أو على وجوده عند العدم كالانضمام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وإن كان مقارناً له

(قوله من أن العلة التامة للوجود الخ) والاختصاص بالوجود بناء على أن العملية أصالة في الوجود

(قوله وإن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمد) كلامه في حاشية المطالع بعيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فكاف مقعنة بحسب المعنى أو بالنظر إلى الأفراد الذهنية وأن أمكن أن يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع أنه من أثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القزبية أعني أن شيئاً قابلاً للمقبول شيئاً كافياً لقبوله مقارناً لعدمه حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداداً بل بإمكان الانصاف فإنه لازم له لا يفارقه ويمكن أن يدفع المناقشة المذكورة بأن الاستعداد لا يمكن أنراً للمعد لازماً له أدرج في عداد ولم يعد من أجزاء العلة التامة استقلالاً

(قوله فما قيل من أن العلة التامة للوجود الخ) لا يخفى إن حاصل ما ذكره أن المراد بوجود العلة التامة حصول الأمور التي لها مدخل في وجود المعلول ولا شك أن العلة التامة للمعدوم أيضاً لا بد أن تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجبها للاختصاص بالوجود حيث لا ولا إشارة في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الأمور حتى يوجه الاختصاص بأن بعضها إنما يجري في الوجود دون المعدوم على أن أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره إذا المعدوم الذي مدخلية بحسب الذات كالانصاف بالأمور الاعتبارية مثلاً خارج عنه (قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع إلى الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفه لمدخل أي مدخل كإن لوجوده ويصح بحسب المعنى جملة بدلاً من له وقس عليه

انه يجب ان يكون كل واحد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفصل كان المؤثر في الوجود معدوماً وقد اعترفتم بأنه محال بديهية قلت ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقة بل معناه أنه من تمته وداخل في عدادده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر ان أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا عذر فيه لا يقال الجنس والفصل من المال الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضاً الموضوع في الاعراض من المال الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا أخذ من حيث أنه جزء

وعلى العدم لعدم مرجعها عدم علة الوجود للوجود
(قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهية بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله
(قوله ولا قام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته

(قوله فان قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل أما اذا جعل جزءاً منه يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوماً

(قوله ليس معنى كونه جزءاً الخ) أى على هذا التحقيق انه جزء حقيقى له كما ذهب اليه المصنف بل انه من تمته فكانه جزء منه

(قوله وهذا المقدار الخ) أى كونه معتبراً في جانبه كفى في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على كونه جزءاً حقيقة

(قوله لا يقال الخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق

(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر

(قوله وأيضاً الخ) فيه انه من الشرائط المعبرة في جانب الفاعل -

(قوله المجلس اذا أخذ الخ) سوائه كان المركب أو البسيط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقاصد أيضاً من ان هذا انما يتم في المركب لان جلسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط

نظيره ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلوم فانه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بالباه السببية وكذا في نظيره وهو أظهر

(قوله قلت ليس الخ) هذا لا ينافي ما سبق من المصنف من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءاً من ذات الفاعل

أعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى صورة أو تقول الكلام فيما توقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل أقسام المادة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له أو خارج عنه والثاني اما محل للمملول فهو الموضوع بالقياس الى المرض والحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود أو مالا جله الوجود أولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والاول أعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة

(قوله يسمى صورة) أي بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من أن كل واحد منهما اذا أخذ بشرط لا شيء كان جزءا ومادة للنوع

(قوله الاجزاء العقلية) أي ما يتوقف عليه الوجود العقلي سواء كانت محولة للجنس والفصل اذا جوز التركيب من الامور المتساوية أو غير محولة

(قوله جعل من عدادها) فالضمير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشيء بالقوة أعني قيسد القسم لا الى الداخل الذي به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المملول شرطا لوجوده كهيئة السريرية عند من لا يقول بجزئيتها للسرير

(قوله ولك ان تقول الخ) لما كان ادخال بعض أقسام المادة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا الى تكليف أورد تنسيبا لاشابة من التكليف فيه

(قوله الى الصورة الجوهرية) أي المهيئة فانها محتاجة في وجودها الى المادة وإن كان مطلقا علة لوجود المادة

(قوله وحدها) أي لا بالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول (قوله اما وجوديا الخ) وأما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار

(قوله جزءا عقليا) أي جزءا له في الوجود العقلي وليس المراد به الجزء المحمول بحق يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحولة للامور العدمية

(قوله وهو الجنس والفصل) وما في حكمه (قوله أو جزءا خارجيا) أي جزءا في الوجود الخارجي

[قوله وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ] وهذا يعني هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربها اكتفى في الاعتذار بذكر أحدها

والصورة (المقصد الثاني) الواحد بالشخص لا يمال بماتين مستقلتين لوجهين الاول
لو غل (الواحد بالشخص) (مستقلتين) أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا

(قوله لا يملل بعلمين مستقلتين) أى يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافياً في وجوده وكذا
توارد الناقصين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وما قبل ان هذا الحكم
لا يصح عند الاشاعة لانحصار العنية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما أولاً فلان مذهب الاشاعة انحصار
الفاعلية في ذاته تعالى كما سيجي في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقاً وكيف يقول قائل بعدم احتياج
الكل الى الجزء وعدم احتياج المرض الى الموضوع وأما ثانياً فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف
على وجودهما في الخارج

(قوله الاول الخ) خلاسته أن العلية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال بعدم الاحتياج فيلزم
اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أعني
الوجود وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بدیهي التصور ولو عرف باللفظي قيل هو أن لا يمكن حصول شيء
بدون شيء آخر فاقيل فيه بحث لانه ان أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بإيجادها بخصوصها
ايه فلا نسلم ان العلة يجب ان تكون كذلك وان أريد به مجرد الاستناد المصحح للفناء فلا ينافي الاستغناء
عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الامرين
بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وحينئذ
يمكن اختبار كل من شئى التردد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك بما قررنا ان توارد العلتين على
معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب أو على سبيل البدل وان
ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لا يقال مندفع بما يقضي منه العجب اما أولاً فلان ترديد الاحتياج
في المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل
الذى لا يمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي وأما ثانياً فلان المعلول مستند الى كل
واحدة من علته الناقصة اذ لا معنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لا يستند
الا الى ما لا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصي لا يملل بعلمين لغوا من الكلام
وأما ثانياً فلانا لا نسلم انه لو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في
الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشئ منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه

(قوله أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التخصيص على المراد ورفع ايهام العبارة عدم
جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما المستقل بالتأثير كما سبق الفهم
من عبارات الواقعة في الاستدلال كنتاثير احدهما أو كلتاهما فيه وكونه أثراً لها وأما العلة التامة كما يشر
به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاما لاق التأثير بحجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها
والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم

اليهما) أى الى كل واحدة منهما (للعلمية) أى لتكون كل واحد ملة له فان المعلوم محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) أى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلمية (يوجد) ذلك المعلوم الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الآخر) اذا الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) أى جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وان لم يوجد الآخر (معنى الاستثناء) أى استثناء ذلك المعلوم عن الآخر فيلزم ان يكون محتاجا الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها عالية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين واجتماع عاتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لو وقع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما

(قوله فلا استعولة في اجتماعهما) لاختلاف جرق الاحتياج وعدمه

(قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير متقيد بجهة وجيبية حتى نوجب تغاير مجاهما بالاعتبار بل مطلقا انما التعدد والاختلاف في السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شئ واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا

[قوله وهو أيضا محال] أى امكان المحال أيضا محال فيمتنع اجتماع العاتين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب .

جواز تعددها بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كون هذه المادة والمادة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلوم المخصوص بالنسبة لا ينفصل عنها لا يفيد ضرورة عدم كونها مع أمور مخصوصة أخرى كذلك فان قلت اطلاق العلة الثامنة على كل من المتدينين المستقلين المجتمعين لا يكاد يصح لانهما جملة ما يتوقف عليه النفي ولا يتوقف المعلوم على شئ منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة انظمية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع عاتان كل منهما بك في وجود المعلوم بلا انضمام شئ آخر ويكون وجود المعلوم من كل منهما ولو بما فيها وتفسير العلة الثامنة بجملة ما يتوقف عليه الشئ بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة القاعلية المعتبر فيها احتياج المعلوم اليها فا هو الجواب فهو الجواب

(قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) أورد لفظ الامكان إيماء الى ان المدعى بعدم امكان الاجتماع

وان قوله لا يمتل معنى لا يمكن ان يعال

(قوله وأما تواردهما على سبيل البدل) اطلاق العلة الثامنة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور

على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تماقيهما فلا استعمال فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلوم الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلوم وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو أمكن أن تقدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المدوم وان لم يقدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا أمكن تماقيهما يستحيل نواردهما على سبيل البديل لكن الاستعانة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله اذ لو أمكن الخ

(قوله وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعا بالفر يدل عليه التقييد بقوله حينئذ

(قوله اذ لو أمكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لا لقوله اذا لم يمكن تماقيهما على ما هو

(قوله ووجد بإيجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصي

(قوله لزم إعادة المدوم) والكلام في التوارد لاني، لإعادة فلا يرد ما هو من أن هذا انما يتم اذا لم يجوز إعادة المدوم وانما لزم إعادة لانه لا يجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلوم وعدمه معا اذ المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية في الآن الثاني فيكون إعادة للمدوم وهذا اندفع ما قيل انه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بإيجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية فلا يلزم إيجاد المدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم نوارده الوجودين على طريق تعاقب التصور ولا بد لابطلاله من دليل آخر يثبت أن المعلوم الشخصي اذا زال عنه وجوده فيحصل حصول وجود آخر يزول شخصه ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد المثلان على معلول واحد بالشخص

(قوله وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده) لا أسراً زائداً على وجوده اعتباراً أو

حقيقياً ليكون علة مستقلة في افادة ما أفاده الاولى

وقيل لان احدهما اذا أوجدت المعلوم واستحال حينئذ وجود الاخرى مع توقف المعلوم عليه وأما إطلاقها على الأخرى حينئذ فيمضي أنها علة تامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلوم وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع ما يقال بوجود المعلوم الشخصي اما أن يتوقف على احدهما لا يمينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة وأما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلوم الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة

(قوله فان عدم المعلوم بعدم الاولى) أورد عليه انه يجوز ان يرجد العلة الثانية في آن عدم العلة

الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بإيجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية

ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون
علة مستقلة فالوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت
احدهما استحال وجود الاخرى بمدها وان أمكن أن توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال
التوارد على البديل محال مطلقا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من
وجود الاولى وجود المعلوم ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم
المعلوم وما يظن من ان أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه
ان المعلوم ههنا أعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة
بأحد هذين الاصاين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة

(قوله تفيد بقاء الوجود الخ) - واه قننا انه زائد على الوجود أو هو الوجود في الزمان الثاني
(قوله أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجهما في افادة البناء الى أصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما
حررنا لك اندفع الشكوك التي أوردتها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلا تطول الكتاب بإيرادها وردها
(قوله وان أمكن أن يوجد الخ) فالوارد انما هو في اعتبار العقل فقط
(قوله حركة الشمس) أي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها
(قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احدهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي
الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتي يتوارد الاصلان عليها

فلا يلزم إيجاد المعدوم لان ماهية المعلوم لم تخل عن وجود قط ولا نحصل الحاصل إذ الوجود الثاني
مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارده الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطلاله من دليل اذ
ثبت ان المعلوم الشخصي اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر نزول شخصيته ويسير شخصاً آخر
فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بمغايرة أخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني أو الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن العدم العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي السنتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلوم وصار باقياً وذلك
لا ينافي استقلال العلة كما لا ينافي صورة التوارد إيجاد احدي العلتين بالفعل للمعلوم استقلالاً والاخرى
المعدومة بمعنى انها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكنى العلة الاولى في وجود المعلوم على انهم ادعوا
عدم جواز بقاء المعلوم بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارده العلتين على سبيل التعاقب بهذا
الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افاقتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم
عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لايهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلوم بعد العلة الفاعلية
بأي وجه كان وأيضاً امتناع إعادة المعدوم لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل
(قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصاين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس

لعدم المعلول الشخصى يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصى علان مستقلان على البديل فكان انبائه به دوراً الوجه (الثانى اما أن يكون لكل واحد منها أثر) أي تأثير (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (أو لأحدهما) فقط أثر (فهي العلة) دون الاخرى (أولاً) أثر (لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة) وكلاهما أيضاً خلاف المقدور فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير

(قوله أي تأثيره) فسر الأثر بالتأثير لانه اذا فرض العلتين على الواحد الشخصى الذى هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً فلا معنى للترديد بان يكون لكل منهما أثر اولاً يكون (قوله وليس يلزم منه إلخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص (قوله فيستغنى إلخ) أي اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى إلخ (قوله هذا رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس محالاً لان تأثير الاخرى فرع احتياجه اليها اذ لا تأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف في اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغوا فاندفع مانوهم من أن كون دليل مقدمة من دلائل آخر لا يقتضى أن يكون الثانى رجوعاً الى الاول

بجرد ان المعلول اوقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى ينافى ما جوزه سابقاً من توارد العلتين على معلول شخصى على سبيل البديل ابتداء وانه ظاهر البطلان كيف ولو صح لصير اليه من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضرورى مبنى على تصور الخارج والتدوير وحر كنهما بكنههما بل قد يدعى التباين النوعي أيضاً بناء على ان الحركة الواقعة باسـل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة الاوج وباسـل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس

(قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع التقيضين اعنى الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لـكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنياً عن الاخرى وباعتبار علية الاخرى محتاجاً اليه وان أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء

الآخري قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) أى تمليل الواحد الشخصى
بمليتين مستقلتين (بعض الممتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه
الآخر على السوية في القوة والسرعة) وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له
حركتان لا متنازع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علمتان مستقلتان وردده الاشاعرة بأن حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه
الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل
منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (وأما المثلان فهما واحد بالنوع

(قوله كجوهر فرد) اذ لو كان جسما مركباً من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما
على التوزيع

(قوله على السوية في القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفنا في القوة والسرعة كانت الحركة معطلة بالقوي
والسريع للاولوية

(قوله لا متنازع اجتماع المثلين) أي الحركتين المتماثلتين كما مر نقلا عن بعض المعتزلة
[قوله مستندة الى مجموعهما] وان كان كل واحد منهما كافياً في حصولها بشرط الانفراد وهذا ملتبس
توهم التوارد

وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول
(قوله لا متنازع اجتماع المثلين) قد مر ان شذوذاً من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض
للمستدل هو تلك الشذوذة
(قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قبل هذا الجواب في غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع
اجتماع العاتين المستقلين بينا غنياً عن الاجتماع عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل
(قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد
استقلال كل منهما حين انفراده بإيجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد أحدهما
بحد ما اجتماعاً وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد المثلين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل
ودعوى تبدل الحركة الشخصية بنافي ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك ما قد يحرك
محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح
هناك أيضاً بان أنهما متغايران وان ذلك لا يجعل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ما شئنا

فيجوز تعليله) أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى أن فرداً منه يكون مملاً بـ
مستقلة وفرداً آخر منه مملاً بالاول يكون مملاً بـ أخرى مستقلة أيضاً لا على معنى أن
الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص
كما صرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد)
فان هذين المروضين وان كانا مختلفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه
يمل كل) من المختلفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده أو منضمماً الى غيره وعلى التقديرين
لكل من المختلفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي

[قوله أي تعليل الواحد بالنوع] لا يخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة
الواقعة خبراً عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثليين مستدركا اذ يكفي ان يقل واما الواحد بالنوع
فيجوز تعليله الخ وايضاً الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعي كما صرح به في
بيان أقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعاً الى المثليين وهو تأويلهما
بالواحد بالنوع يأتي عنه قوله على معنى ان فرداً منه الخ فانه صريح في ان الممثل هو الطبيعة باعتبار
الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان الممثل هو الطبيعة النوعية وأما اذا
كان الممثل المثلي فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركا

(قوله مستقلين) أي مختلفين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليهما
(قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددتهما باعتبار الشخصين الحاصلين
من المروضين
(قوله اما وحده) أن قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية أو منضمماً الى غيره ان قلنا انها من لوازم
الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين
(قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذا الكلام في تعليل المثليين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار

(قوله أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلين مختلفتين بالنوع اذ
هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلين متفتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين
ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفتين وهو الذي أشار
اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكنى المصنف في عنوان البحث بمستقلين مطلقاً وانما أوردوا في مقام
الاستدلال تعليله بمختلفين لدلالة على جواز تعليله بمفتين بالطريق الاولى
[قوله لا على معنى ان الطبيعة الخ] مبادرة الى ترتيب الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل
الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام هنا على هذا الوجه الذي تقدم حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق
ويدفع بقوله ثم الصواب

(قوله لكن هذا المثال انما يصح الخ) قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع

هي من الاضافات (أمر نبوتي) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين
السواد والبياض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فأنما يصح على تقدير
تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد
ثم يمال فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت التماثلات بعلل مختلفة
مستقلة هي هذه الامور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المائل انما يصح اذا كانت
أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما
لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلة ههنا فان العلة طبيعة
النار كما ان المعلوم طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلوم متعددا قال

وجودهما الرابطي أعنى اتصاف الحبل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كيف
تعليهما من حيث الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ للمحل مدخل في الاتصاف وهو قد يكون
مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفس ذاته لا مدخل للمحل فيه بل تشخصهما

(قوله وأما التمثيل بان طبيعة النخ) رد لما في المباحث المشرقية وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز
استداده الى علل كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها
فان الجنس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به

(قوله وانما لم يمثلوا النخ) تعريض لشارح المقاصد

(قوله فان العلة النخ) يعنى سواء نظر الى العليين أو الى الافراد والمتعلقة ههنا تعليل واحد
بواحد لتعليل واحد بتعدد

[قوله كان كل من العلة والمعلوم متعدداً] أى كان كل منهما متعدداً بالشخص مع اتحاد افراد كل

واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو أعم من الحقيقى وأنت خير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع
الحقيقى بمختلفين وان قوله أيضاً فالحرارة الخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت
الشارح الى ما ذكره

(قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث أمثلة به

(قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلوم متعدداً) قيل المراد من قوله كان كل من العلة
والمعلوم متعدداً ان الكلام كان في وحدة المعلوم مع تعدد العلة والتعدد على هذا التوجيه في كل من
العلة والمعلوم وتعليل الكلام الملتصق ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام
وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلوم أيضاً الا ان تعدد
اللازم مما ذكر تعدد شخص فلا يضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد بما ذكره
ان المستند منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلة مع الاختلاف النوعي كما يدل

في الملخص الملول الواحد بالنوع يجوز استناده الى عال مختلفة بالنوع (فان قيل
الماهية النوعية (ان اقتضت) لذاتها أو لوازيمها (الحاجة الى احدهما عال الامران) أي
الفردان المتماثلان منها (بها) أي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضي ذات الشيء أو لازمه
يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احدهما (استغنت عنهما) أي عن
كل واحدة من العاتين (فلا تمل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تحليل الشيء
بما هو مستغن عنه (قلنا هي) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما والتميين من
جانب العلة) أي نختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العاتين المفروضتين بل هي
محتاجة الى علة مالا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معلة بالعاتين المعيّنين لجواز
ان يكون تحليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة

منهما في الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تحليل الافراد المتماثلة من الملول الواحد بالنوع بالافراد
المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بله جواز تحليل الافراد المتماثلة بعال مختلفة وقوله قال في الملخص تأييد
له فادفع ما توهم من ان كون الملول النوعي مستنداً الى عاتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه
مستنداً الى علة وهو المراد من استناد الملول النوعي الى عاتين فقوله وان اعتبر افرادها كان
كل النح محل نظر

(قوله فان قيل الماهية النح) ورود هذا الاعتراض بالنظر الى المتن وأما علي ما بينه الشارح قدس
سره بقوله لا على بمعنى ان الطبيعة النوعية النح فلا ورود له اذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من
الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبني على وجود الطبايع في الخارج كما هو مذهب الاول
(قوله لامتناع النح) اذ التحليل فرع الاحتياج

(قوله قلنا هي) أي تلك الماهية النح لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً
تقتضي الاحتياج الى علة ما والتميين أي تعيين الماهية وجعلها متعينة أي شخصاً ناشئاً من جانب العلة
لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الأنحاء
فتكون الماهية من حيث هي معلة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معلة بعلة متعينة فلا يلزم شيء من المحذورين

عليه كلام الملخص فالعرض لتعدد الملول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر بما ذكره أولاً من ان العلة
طبيعة النار والملول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة أو معاول على ما يتبادر
من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه

(قوله والا استغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى

لذلك الماهية وتلك المعينة أيضاً تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واءلم ان هذا) الجواب فيه (الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة للاحتياج اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للمعين) المستقلين (الى كل منهما) أى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم أحدهما) أى الى علة ما (الذي لا ينال الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما

لم يرد اعتراض المصنف لأن مبناه على أن المراد من التعيين في قوله والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة كما شرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المباحث صريحة في هذا المعنى حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم إن استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لاسر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة لما هي منتزعة لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها ولعل في قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما ذكره.

(قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضى الاحتياج اليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج

(قوله الى ماهو علة له حقيقة) وهي المعينة فانها المعطية بوجودها لا المطلقة

(قوله الى شئ منهما) أى ليس المراد رفع الایجاب الكلى كما هو المتبادر بل السلب الكلى وهو ظاهر

[قوله فهمي مع استغنائها الخ] فيه رد على شارح المناصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين لاننى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

(قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتب في شرح الماخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقراً الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب هنا ان المعلول الشفعي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل نواردا لم يلزم محذور اذ المتعين للعلة على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود حينئذ دون التى لم توجد بعد أو وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين لم يحتل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول

جازان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئاً من اقتضاء العلة المعنية دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعنية جاز أن يكون الواحد الشخصي مملاً بملتين مستقلتين ولا يكون محتاجاً الى شيء منهما بعينه حتي يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجاً الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتبار مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعمول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بمال مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه أشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى

[قوله ثم الصواب الخ] أي بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج على زعم المتأخرين وقد صرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه اعتراض المصنف على ما هو مختار الاوائل من وجود الطبائع
(قوله فاذا احتاج الخ) اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعي يجوز تعليله بمال مختلفة ماله ان تمثل المعلولات لا يستدعي تماثل المثل

ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوالها بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجاً ولا مستغنياً بحسب الذات أي لا يكون الذات منشأً لشيءٍ منهما بل يكون بكل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فيثبت جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العاتين باعتبار عليهما والاستغناء عن كل منهما باعتبار عليهما الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتب في شرح المخلص لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه أو امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتياً بخلاف الوجود والعدم وعليه يثبت كلامهم في مواضع من جلها ما ذكره المتكلمون في اثبات أن الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد أورد المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جلها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولي للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر وأما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه يجوز ان يكون منشأ عدم الاحتياج عليه الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بنا ذكرته فعلى سبيل النزل فنأمل

(قوله فلا يتم الدليل المعمول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم أحدهما وان لم ينف الاجتماع لكن لا يستلزمه فينتفع فيما اذا كان المعلول شخصياً لان وقوعه به نفسه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعياً لان الواقع لكل منهما في معرض

علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو بينهما المتخالفتين (المقصد الثالث) يجوز عندنا يعني الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) للتكررة كثرة لا تحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) أى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (أو) بتعدد (شرط أو قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب

(قوله يعني الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقربة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفة

(قوله بسيط) أى لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فانه قد تجر فيه بعض الناظرين (قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً (قوله الا بتعدد آلة) أى الا بتعدد كتعدد آلة أو شرط أو قابل فلا يرد أن الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة في هذه الامور لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية ولان تعدد أحد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور أثرين بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث أحد هذه الامور

الاستثناء ووجه الرد ان المحذور الذي الزمه المصنف على الامام عدم تمامية الدليل المعلوم عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلة مستقلة لازوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فنأمل (قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا يفردون بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في أكثر المواضع وأما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللاهتمام (قوله أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل أعني الماهيات الممكنة وأجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفي بحث لتحقيق التميز والتكثر في علم الفاعل فلم لا يكفي هذا القدر فنأمل

الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشروط والقوابل كالبدء الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الاثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك أن الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً

(قوله كالبدء الاول) أي بالنظر الى معنوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات واللوب أيضاً لانها انما تعرض الى الغير ولا غير في تلك المرتبة لاذهنأ ولا خارجاً كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين .

(قوله ولا يلتبس الخ) يعنى أن مناقه الحكمة لا يضر الاشاعرة وانما أنكروه قطعاً لاسل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى وأما ما قيل من أن ذاته تعالى بالضر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصورها عنه بن هي مقتضيات الذات وفي مرتبة وجوده

(قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المتأني للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الإضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة أيضاً لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعينه معه بالزمان وكذا هو متصف بأنه ليس بحجم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك (قوله فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً لان المجموع ممكن أيضاً فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكناً آخر ابطالان التسلسل فتعين ان يكون واجباً والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر أولاً فيتحد الاثر في الآل

[قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية] قيل يعنى لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وهنا بحث من وجوب الاول ان الطاهر من كلام الفلاسفة ودلياهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والى تفرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يتحدون المعلومات المتكثرة كثرة لا نحو ما اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقى بهذا المعنى عندهم وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تمايزات ارادته الثاني ان تنال الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال هنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة أو تمايزات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو

واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقي أن كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً فالنزاع إذاً في كون المبدأ موجبا أو مختاراً إلا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت رادته أو تعلقها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتازعا فيه أيضاً (لنا) في إثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) في الحيز المطلق (مقابل قبول الاعراض) أيضاً (نهما) أي التحيز وقبول الاعراض (أثران لبسيط)

(قوله فإن فرض أن لا يكون الخ) بأن فرض أن ارادته نفس ذاته وكذا ما ينوقف عليه وإن لا تعلق لها (قوله لنا في إثبات الجواز) أي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى ابتداءً إذ بعد نبوت هذا القول لا حاجة لنا إلى إثبات ذلك الجواز فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح أما الزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره وأما تحقيقاً فلمع عدم قولهم بالعلية فيما سوى ذاته تعالى

الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً أن كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً اللهم إلا أن يكتفى بالكثرة من جهة السلب والحق أن مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف لأن المفهوم من كلامه أن الواجب تعالى مندرج في موضوع القضية الكلية أعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع أنه ليس كذلك عند الاشاعة وأنه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل

(قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لأن العلية ههنا على تقدير التسليم بالإيجاب لا بالاختيار قطعاً فتأمل [قوله لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الخ] قبل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الأثر بل قبل تعاقب الإيجاب أو الاختيار إذ بعد صدور الأثر ولو كان واحداً يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً لا تضافه بالإضافة العارضة بينهما فراد ذلك للمتوهم أن الموجب إذا كان واحداً حقيقياً قبل الإيجاب لا يمكن أن يصدر عنه بالإيجاب أكثر من واحد وأما إذا كان المختار واحداً حقيقياً قبل الاختيار فيجوز أن يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتأمل

[قوله لنا في إثبات الجواز الجوهرية الخ] قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي فلا وجه في إثبات المدمي بمجرد البناء على الالتزام

واحد حقيقي (لا يقال أحدهما) وهو قبول الاعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو المرض (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لأننا نقول) ايس كلامنا في كونه محلاً للمرض بالفعل وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) أى كونه قابلاً لهما (من عوارض ذاته) للعلة بها (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه الزامياً لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته وهادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) أى القابليتين اللتين هما

(قوله بل الكلام في قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد وهو القابلية الا ان ثبت تخلف القابليتين بالماهية

(قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحل والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقاتها
(قوله أخذه الزامياً) بناء على قولهم أن الجوهر جلس عال فيكون بسيطاً
(قوله للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط صدر عنه اثران

(قوله الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية) مع انها ليست بسيطة فان لها وجوداً وماهية وامكاناً وجناً وفصلاً وغير ذلك فان قلت هي بجميع ما فيها ولها نى واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوي هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند أحد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لا سلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكون متبوعه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخص الى الاخص كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

(قوله لان الجوهر عندهم خمسة اقسام) اشياء خمسة كزجوهـر عبارت است * عقول است ونفس وجسم وهيولى وصورة است *

(قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيله ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له أجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطاً في الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادئ آثار خارجية مثلاً يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيواناً مبدأً للمشى وباعتبار كونه انساناً مبدأً للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التمدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

الأثران (وجوديين) قيل ويمكن أخذه الزمياً لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور انقلايين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه الأول لو كان الواحد الحقيقي (مصدر (أ) و (ب) مثلاً (لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)) لا مكان تعقل كل منهما بدون الأخرى (فان دخل فيه) أي في الواحد الحقيقي (هما) أي هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدراً للمصدرية) أي لمصدرية (أ) و (ب) كما كان مصدراً لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره والا لم يكن هو وحده مصدراً (أ) و (ب) والمقدر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام

(قوله قبل يمكن الخ) فيه إشارة إلى ضعفه لانه لم يقولوا بوجود جميع الاضافات

(قوله وهو مشكل) أي بيان الأمور الثلاثة

(قوله لكان مصدرية الخ) أي بالمعنى الاضافي كما هو المتبادر إلى الذهن أو المترتب على كونه مصدراً (أ) ولينجبه الجواب المذكور في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد في دخولها وخروجها مجرد الاستظهار والا فالخروج متعين على هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلاف الاستدلال المذكور مبني على النزول ليس بشئ

(قوله أي هذان المفهومان) أشار إلى أن المصنف تسامح فاجرى حكم الإشارة على الضمير حيث أبرزه والا فالواجب فان دخلاً وإلى أن تذكير أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدرية (أ) و (ب) لا بد أن يكون له مدخل في مصدرها وهو ظاهر لالان للمصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخله أيضاً

(قوله قبل ويمكن أخذه الزامياً) سعى منه رحمه الله إلى إشارة إلى الضعف لانهم لا يقولون بوجود

كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

[قوله لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه

ان دخل في المصدريتان الخ

(قوله فان دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع اتصال الضمير والأولى فان دخلاً

(قوله لكان مصدراً لمصدريتهما) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من التفي السابق فلا بد

ان يضم إليه مقدمات آخر كما ظهر من التقدير المبسوط

فيهما) أي في المصدرتين فنقول كونه مصدرا لأحدى المصدرتين غير كونه مصدرا للأخرى
فهذان المفهومان أن دخلا فيه أو أحدهما لازم التركيب ولا كان مصدر لهما أيضاً (ولزم التسلسل)
في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال إن كان كل من مفهومي مصدرية
(أ) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لا مرس بسيط ماهيتان مختلفتان وإن دخلا
فيه مما أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وإن خرجا معا أو خرج
أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب
والتسلسل مما فالأقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني) لما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة (أي قطعا بقية الاشبهية
فيه فقد استدل لنا باختلاف الأثر وتمدده على اختلاف المؤثر وتمدده (فلولا أنه مركوز في
القول إن اختلاف الأثر) وتمدده (لا يكون إلا باختلاف المؤثر) وتمدده (لما كان) الأمر
(كذلك) فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث) أنه لو كان (الواحد الحقيقي) مصدرا
لأثرين (كـ(أ) و (ب) مثلا) لكان مصدرا لـ(أ) ولما ليس (أ) لأن (ب) ليس (أ) ولا كان
أيضا مصدرا لـ(ب) ولما ليس (ب) (وأنه تناقض والجواب عن الأول المصدرية أمر
اعتباري) أي نختار أن المصدرتين خارجتان عن الواحد الحقيقي إلا أن المصدرية لكونها
من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجد لها (فلا تكون

فإنه إنما يتم إذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبني على كونها إضافة متأخرة عنهما

(قوله بطريق أبسط) حيث تعرض فيه للعلية أيضا

(قوله والجواب الخ) وقد يجاب بأنه لو لم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد لأن مصدرية

ليس نفسه ولا جزؤه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية أخرى ويتسلسل

(قوله غير محتاجة إلى علة توجد) وإن كانت محتاجة إلى علة للانصاف بها وهو البسيط الحقيقي

فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استنباعها للأثر

(قوله والجواب عن الأول أن المصدرية أمر اعتباري الخ) اعترض عليه بأن المصدرية اعتبارية

حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قلما وأجيب بأنه لا تسلسل إذ ليس لها وجود حتى يطلب

العلة لوجودها ولا يلزم أن يكون انصاف العلة الموجبة لها ممكنا خاسا حتى يطلب علة الانصاف فعلى كلا

التدبرين لا يحتاج إلى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا إليه في بحث زيادة وجود الواجب

الذات مصدرا لها لان المحتاج الى وجوده (وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (و ن سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها معلول معين بأولى من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لابد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الاسر الاضافي الذي يتفعل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنها فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي ومصدر عنه

(قوله حتى تتسلسل المصدريات) أي يحصل تسلسلها

[قوله وان سلمنا تسلسلها] يعني أن التسليم ليس راجعاً الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لا يمكن حينئذ القول انه تسلسل في الأمور الاعتبارية بل الى ما يرتب عليه أعني التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات أي ان سلمنا حصول تسلسل المصدريات بان ينزع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي فهذا التسلسل في الأمور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه يتقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل

[قوله فان قيل] تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور

[قوله خصوصية] ليس المراد الاسر الاضافي فبرد عليه ما برد على المصدرية بل لأجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد لانه لا حاجة اليه اذ لزم أن لا يكون فاعله واحداً من جميع الجهات سواء كان موجوداً أولاً على انه برد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانه مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص

[قوله فاذا فرض النسخ] وبه اندفع الجواب الذي قلنا من انه لو تم لامتنع صدور الأمر الواحد منه أيضاً

[قوله فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع] فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية أخرى ويتسلسل يرد ان يقال بجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج الى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق هنا امتنع بوجه آخر

(قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع غلة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من العلولين ان يوجد بإيجاد تلك العلة البسيطة كما في الأنواع النحصرية كل من في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة واحدة كما سيأتي تحقيقه

أو واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات إذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فإذا تعدد المعلوم فلا بد من تنابر في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات ولهذا قيل إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لا غفاله من معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها

[قوله فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية] فيه إن اللازم مما سبق أن يكون للعلة خصوصية بمعنى أمر يقتضي وجود المعلوم على النحو الخاص لشيء لا يلزم الترجيح بلا مرجح وأما أن تكون تلك عظمة بكل معلول بمعنى أن لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ وإنما ذكرنا اندفع ماقاله المحقق الدراني من أنه إذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق ما يخص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره فلكل الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الأمور المتعددة المتغايرة

(قوله إذ ليس هناك جهة أخرى الخ) سياق كلامه يدل على أنه لو كان هناك جهة أخرى لجاز أن يصدر عن المبدأ أنان وفيه بحث إذ لو صدر عنه أنان بأن يكون خصوصيته مع أحدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً لأنها الخصوصية الموجودة على الفرض فبحسب الحاجة إلى خصوصية أخرى ويتسلسل فليتأمل

(قوله ولهذا قيل إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح الإشارات ورد عليه بأنه إذا حل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قرينه من الوضوح لأنه إذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكماً لغواً لا قائدة فيه أصلاً إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الأشياء لا في الخارج ولا في العقل إلا بطريق الفرض وإنما كثرت مدافعة الناس في أن الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الأمر من أحواله بعد التنزل وتسلم كونه موجباً بالذات وإن ليس له صفات موجودة هل يجوز أن يصدر عنه متعدد أم لا فنحن نقول نعم كيف لا وله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً

(قوله قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون للفاعل البسيط مع أحد معلولي خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل

لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بمضاهاة دون بعض ولكن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحثيات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني أن الاستدلال) على تباير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف أثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا

(قوله وان سلم النسخ) اعادة لما ذكره بقوله ولا يلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لا ينفعكم لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر (قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يتحقق معه شيء لاذهنا ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام في انه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه أمران توهم بحض لان هذا الاعتبار فرض للشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لا يصدر عنه شيء لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه في نفس الامر سلوب مثل أن وجوده وتعيينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم يلزمه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزما للمحال هو امتناع صدور أثر عنه فتدبر فانه مما خفى على اقوام

(قوله والجواب عن الثاني النسخ) خلاسته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز أن يكون بالتخلف فللمناقشة فيه بان التخلف لا يثبت بتبايرها بالطبيعة لجواز أن يكون بسببين عارضين ويكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في مبحث اثبات الصورة النوعية

الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله (قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وأما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فيبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المحصور من منشا لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشيء عنه ولم يكن هذا السلب منشا لايجاد شيء آخر لا بد لفيه من دليل

لا يمنع تخلف الأثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وأمددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (ع) الثالث لأن سلم أن صدور (أ) و (ب) صدور (أ) لا (أ) تناقض فإن تقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وأما صدور لا (أ) أعني صدور (ب) (فلا يناقضه) فإن قيل التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر (أ) أن كانت مصدراً لغير (أ) صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (أ) وغير مصدر لـ (أ) وهما متناقضان فلنا أنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متعدياً وهو ممتنع كذا ذكره

(عبد الحكيم)

(قوله أعني صدور (ب) أشار إلى دفع مناقشة وهي أن صدور لا (أ) ليس إلا عدم صدور (أ) إذا لا صدور للإعدام فيكون متناقضاً لصدور (أ) بأن صدور لا (أ) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بأنه لا (أ) وهو موجود

(قوله صدق أن هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية هنا الخصوصية السابقة على وجود العلول كما في الاستدلال الأول حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن المفروض صدور (أ) و (ب) من جهة واحدة في المعنى الإضافي ولا شك أنه إذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر لأن سلب الغير عن الشيء ضروري فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (أ) لفرض صدوره عنها وإنما ليست مصدراً له لفرض صدور غير (أ) الذي هو مستلزم لسبب صدور (أ) فيلزم التناقض بخلاف ما إذا تعددت الجهة فانه يدفع التناقض فعني قوله لأن الموجبة المعدولة الخ أن النسبة التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول أعني صدور لا (أ) استلزامه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل أعني سلب صدور (أ) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة إذا كانت النسبة الإيجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين وعلى هذا التقرير يدفع إيراد الشارح قدس سره بأنه سهو لأن الخ لم يرد عليه أن صدق سلب صدور (أ) على صدور (ب) لا يقتضي اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فإن السواد الذي في الجسم يصدق عليه أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متعيز مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركازة ما قاله المحقق الدواني من أن صدور لا (أ) ليس صدور (أ) فهو لا صدور (أ) فما اتصف بصدور لا (أ) فقد اتصف بلا صدور (أ) فإذا كان له حينئذ أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (أ) ومن حيثية أخرى بلا صدور (أ) من غير تناقض وأما إذا لم يكن إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا طهر العكاس تشييع الامام على الشيخ

(قوله أنما يتناقضان الخ) يعني أن صدور (أ) و صدور (ب) وإن اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة

بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر لـ (أ) وان كانت موجبة محملة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لتغير (أ) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محملة هي نقيض لتلك الموجبة المحملة بل هي أيضا موجبة محملة المحمول لكن لحملها متعلق بممدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ (أ) موجبة معدولة والفرق بينهما وبين قولنا هذه الجهة مصدر لتغير (أ) بين لاسترة به قال الكاتب في شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم أنه اذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (أ) بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ) وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لانهما مطلقتان وان قيدت أحدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والمعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف عرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضعك منه الصبيان هو المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقى لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وقاهلا) أى لا يكون مصدرا لآخر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعة حيث ذهبوا

لها لكن انصاف صدور (ب) بلب صدور (أ) ليس انصافاً حقيقياً حتى يلزم اتحاد زمان صدور (أ) وسلبه بل هو انصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم انصاف الجهة بالتقيضين في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما (قوله قال الكاتب الخ) حاصله كلامه بعينه ما قررناه سابقاً في تحرير البؤال الا ان الشارح لما سأل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحملة على معنهما المتبادر جعله وجهاً آخر مغايراً له

(قوله وان قيدت إحداهما الخ) أجيب بأن صدق المطلقين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان

(قوله لا تعدد فيه أصلا) لامن حيث الذات ولامن حيث الصفات والاعتبارات

(قوله أى لا يكون الخ) أى ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقاً كما يفيد ظاهر المتن بل بالسببية الى شئ واحد من جهة واحدة. وأما بالنسبة الى شيئين أو الى شئ واحد من جهتين فإثر لانه على

(قوله وان قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدى

فاذا صدر عنه (أ) يجب ان يقيد بالدوام فكيف بذل ان القضييتين المذكورتين مطلقتان

الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلاً وفاعلاً (فهو مصدر للقبول والفعل) معاً فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه لكنا (وقد عرفت) أيضاً (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وأيضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعتراض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذا بينهما في الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجبا لمفعوله ولا

كلاهما مديرين يجوز تقدم كونه مصدراً للقبول أو الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر أن ما قيل أنه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلاً لاسر وفاعلاً لاخر بل ينفي القبولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم

(قوله حيث ذهبوا إلخ) فانه في مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي فما قيل أن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والافيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم

(قوله وهي صادرة عنه إلخ) وان لم يقولوا به صريحاً بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الابداد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقد مر تفصيله

(قوله ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التي يتزعمها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ

(قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع

(قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذاجهة واحدة وتوطئة رد جواب المصنف الذي سيذكره

(قوله خلافاً للاشاصرة حيث ذهبوا إلخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والافيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبت عليه فيما مضى

(قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً لاخر بل ينفي القبولين أيضاً مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولي ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم اتما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شئين

[قوله واجيب بان الفاعل وحده إلخ] فيه بحث لانه ان أراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون

يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب واستناعه من تلك الجهة (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان

(قوله اذ لابد من الفاعل) أى من حيثية كونه فاعلاً فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلاً

(قوله لزم إمكان الوجوب) أى إمكان وجوب المعلوم من الواحد الحقيقي لكونه فاعلاً وامتناع وجوبه منه لكونه قابلاً من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع التقيضين أعنى الامكان الذاتي للوجوب بالغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض المنظرين

له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له فهو مجموع اذ لابد له من القابل وان أراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلاً في بعض الصور بإيجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالإيجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجباً للقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفاً بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بان إمكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا الحبيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به أيضاً فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقعد السادس على سقوط هذا الكلام بقي هنا شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكره في المقعد الثاني من قوله ثم انه يمال كل من المتخالفين بمحله أما وحده أو متصفاً الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم ينفذ فائدة بعده بها فتأمل جوابه

(قوله والجواب أنه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد الملل لا يصح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واجباً لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدي جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو متشع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء وانقضاء العددين بين وأقول تسحيح الجواب بمقتضى ان يراد

مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين مختلفتين فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة (ومنهم من أجاب) عن الوجه الثاني (بأن نسبة القابل) الى اللقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل يحاميه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (وأورد عليه أنه) أي انتساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك) أو نقول بمباراة أخرى نسبة الفاعل لا تحتل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

(قوله من جهتين مختلفتين) أي الفاعلية والقابلية فانها وان كانا منشأين لامكان الوجوب وامتناعه قيد ان معتبران في عروض الامكان والامتناع لا واحد ورده المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميتهما فلا بد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعنى اللازمين من جهة واحدة

(قوله ورد هذا الجواب الخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضى الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما اذ لا مجال لتنبه (قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) أي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل يتعين أن تكون الوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لا يتعين أن تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل

بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون حداهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ قانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل اشئ بحسب شرط أو آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشئ بالامكان الى نفس الذات بالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

(قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات مما يجب لتقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كدورة كل فلك بالنسبة الى هيولاء وشكل كل فلك له وكحرارة النار ووطوية الماء

[قوله وأورد عليه الخ] فيه بحث لانه ان أراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان أراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كلف ولو لزم التناقض بهذا القدر

له (الا أن يباد الى الجواب الاول) فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان خلاص ولاخري محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لنوا (المقصد الخامس) قال الحكماء القوة الجسمانية (أى الحالة فى الجسم) لا تفيد أثرا غير متناه (لا فى المدة) اى لا تقوى أن تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعددآ (ولا فى الشدة) اى لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (ولا فى المدة) اى لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير

(قوله من جهتين) أعنى انفاعلية وانقابلية

(قوله أى الحالة فى الجسم) لا تتعلق بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام

(قوله لا فى المدة) لا يخفى أن كلمة لا هذه ليست لثنى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولا لازمة لانها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه وبالتقدم على القسم نص عليه فى الرضى فالوجه أن بقدر الفعل بعده أى لا يفيد أثرا غير متناه فى المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتقة على تفصيل فانه الاولى ولا فى قوله ولا فى الشدة ولا فى المدة زائدة لتأكيد معنى الثنى يفيد أن المراد نفى كل منها لاننى المجموع وكلمة فى متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان أظهر الا ان ذكره أكد

(قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق أن يقول أن تفعل فعلا فملا اشارة الى أن عدم التناهي فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات وبدل عليه البيان الآتى لان اللازم من عدم تنامي القوة فى الشدة وقوع الفعل منها فى آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ فى الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب أمثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما تختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا فى زمان اذ لا يمكن قطع المسافة الا فى آن والا لانقسم الآن بازاء اقسام المسافة وكذلك ما يجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ محتمل أن يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلامنا فيه

(قوله سواء كان زمانه الخ) فيبين عدم التناهي فى ابدع وعدم التناهي فى المدة عموم وخصوص من وجه

لزم ان يتمتع اجتماع شئ مع ماينافى قسما منه كان لايجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل كونه اسود

(قوله اى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة فى

متناه وانما انحصر لانهاى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى
بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظراً
الى آثارها فلا بد أن يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهى بحسب المدة واما زمانها وحينئذ
اما أن يعتبر لانهاى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما أن يعتبر

(قوله لانهاى القوى) الظاهر لانهاى القوة

(قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهى بمعنى السلب فانه ليس مختصاً بلكم بل يتصف به
المجردات أيضاً

(قوله أن يعتبر اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته

(قوله وأما زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها

(قوله فى الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان فى نفسه

(قوله والكثرة بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام

(قوله واما أن يعتبر لانهاى فى النقصان الخ) يعنى أن زمان الأثر وان كان متناهياً بحسب الزيادة

لكنه بالانقسامات غير متناه لانتهاء الجزء فاذا اعتبر لانهاى بحسب الانتقاص فهو لانهاى بحسب الشدة
وفيه بحث لان معنى اللاتناهى فى الشدة كاسم أن تقوى على فعل حركة لا يمكن أسرع منها وهذا انما يتصور
اذا وقع الأثر فى زمان فى غاية التقصر بل فى آن على ما صرح به الشارح قدس سره فى حواشى التجريد
حيث قال فان وقع ذلك الفعل فى زمان فى غاية التقصر بل فى آن كانت القوة غير متناهية فى الشدة والا
كانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد فاذا نى لانهاى الزمان فى النقصان يوجب لانهاى

القوة فى الشدة ولانهاى فى النقصان يوجب تناهيا فى الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من
مراتبها مرتبة أخرى أشد منها والجواب أن المراد أن لانهاى فى النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا
خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلاً هو لانهاى القوة بحسب الشدة وما ذكرنا ظهراً أن
استدلال الشيخ فى النجاة على نفي اللاتناهى فى الشدة بأنه ان لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة وان
أمكن الأشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة فاسد لانا لان لم انه اذا لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو
نهاية الشدة بل لانهاية فى الشدة لما عرفت من أن المراد باللاتناهى فى الشدة أن لا يمكن أثر أشد منه وان

الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهى بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذى ذكره على
اشتاع اللاتناهى بحسب المدة والمدة انما هو فى خصوصية الحركة

(قوله اما ان يعتبر لانهاى فى النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير
متناهية وهذا الوجه وان كان راجعاً الى عدم التناهى بحسب المدة فى مراتب الانفصال لكن يعرض
باعتباره للقوى التناهى واللاتناهى بحسب الشدة كذا فى حاشية التجريد

لا تناهيه في التقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي
 القوي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوي اذا اختلفت في
 الشدة كرمادة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك أن التي زمانها
 أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع
 الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذلو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمه فالحركة
 الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع ثمصدرها أشد وأقوى فلا
 يكون مصدرها الاولي غير متناه في الشدة والمقدر خلافاً لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في ان
 محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى
 الزمان منقسماً ايضاً واعترض عليه بأننا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
 ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز أن يكون المفروض محالاً

وصفه باللاتناهي باعتبار انه لا يمكن تحقيقه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها عن
 القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم أن هذا البيان أعم مأخذاً من المدعى لانه يبيد امتناع
 وجود حركة هي أسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية أو مجردة والتخصيص في المدعى بناء
 على انه المتصور بالبيان

(قوله واعترض عليه الخ) أجاب عنه بعض المحققين بان اللاتناهي في الشدة يقتضي أن لا يجوز العقل
 ما هو أشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي كان
 غير متناه تنافي اللاتناهي وفيه أن تجوز العقل الاشد منه تجوزاً مطابقاً للواقع منزع والتجوز الفرضي
 لا يجدى نفعا

[قوله ظاهر البطلان] نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان
 المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة بحقيقة فلا
 يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد
 الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لاعلى زعم المصنف فتأمل

(قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة
 بمعنى التوسط فهي آتية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة
 في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها لا حركة أسرع منها كما أشار اليه الشارح
 والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى التضع وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار ان
 الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل

مستلزما لحال آخر وأما اللانهاى ابدأ فى المدة او المدة فقد جوزها المتكلمون لان نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيراً غير متناه زماناً وعدداً ومنه الحكماء وقالوا بمنع لانهاى القوى الجسمانية فى المدة والمدة فى الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أى على انتفاء اللانهاى وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أى نصف الجسم (فى) التعريك (الطبيعى نصف

(قوله فقد جوزها المتكلمون) أى غير الاشاعة القائلون بتأثير القوى لحافظة للبدن (قوله غير متناه زماناً وعدداً) بمعنى انه لا يقف عند حد وهو المراد بقوله القوى الجسمانية لا تقوى على أثر غير متناه فى المدة والمدة لانه مقدمة لآيات النفوس المجردة لافلاك لان نفوسها المنسقة لا تقوى أن تغفل حركات لا تستقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعم والعذاب هو اللانهاى بمعنى لا يقف والكلام فى الغير المتناهى الذى كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجوزهم ذلك مبنى على عدم تجرد النفس الناطقة وانها هى المبكى المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمنعم هو فاعل الحسنة والسيئة وان المراد بقوله تعالى * كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها * تبديل التركيب والهبة على ما فى تفسير الفاضل

(قوله فى الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليل يجري فى كل أثر غير متناه فى المدة والعدة فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوى (قوله على انتفاء اللانهاى) يعنى أن الضمير المجرور راجع الى النفي المستفاد من قوله لا يفيد والمراد بالانتفاء الامتناع

(قوله فيهما) أى فى المدة والعدة

(قوله ان قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير

الى الآن ابدأ عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى التقطع وان كان امراً وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود أعنى الحركة بمعنى التوسط كما سيأتى فذلك اعتبر أثره للقوة الجسمانية

(قوله وأما اللانهاى فى المدة والعدة فقد جوزها المتكلمون) الاشاعة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا ينتنون لا تقوى الجسمانية تأثيراً كما سيأتى فى الجواب فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تنامي تأثير القوى الجسمانية فى المدة والعدة بناء على ان نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعترلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعة قد يطلقون المؤثر والمفعول على غيره تعالى مجازاً بحسب الترتب الظاهري أى على سبيل جري العادة فاصل النزاع انا تجوز عدم تنامي الترتب

قوة الكل) في ذلك التحريك وإنما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) أي قبول الحركة (لأنه) أي لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أي وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لإتفاوت من جهتهما أصلاً والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثريهما أيضاً كذلك اذ لا تفاوت في الأثر هنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضاً) بأن نفرض قسراً واحداً حركتهما بقوة واحدة (والتفاوت في التقابل اذ المماوق) للمعركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) الماثقة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من المماوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة

(قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جنسه والا لكانت قوة البعض دون الكل
(قوله اذلا تفاوت في الأثر الخ) أي بالنظر الى نفس الجسمين وأما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ما قبله ان الحركة في الخلاء محل فلا بد من ملائمة يقع فيه الحركتان ولا شك أن بممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملاءمة بأن يكون معاوقة الملاءمة الذي وقع فيه حركة النصف مثله معاوقة الملاءمة الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملائمة في الرقة والفاظ

(قوله قوة النصف) أي نصف النصف وهو الجسم المقروض ضعفه

(قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما وعلى أن ماهية الحركة لا تقتضي قدراً معيناً من الزمان على ما سبق في بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة أبي البركات هنا

الظاهر بين القوي الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق السكب والمباشرة أبعد
(قوله نصف قوة النصف) أي نصف الضعف لان نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم

التفسيرية من جهة الفاعل أصلاً بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المماوق وثقله
 فإذا كانت نسبة المماوق الى المماوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون
 نسبة الاثر الى الاثر بالنصف أيضاً اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية
 والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ
 واحد) أي حينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف
 ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين
 حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف
 حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك
 جسماً آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك التماس أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر
 فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما
 مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية (فالاقول) وهو حركة
 النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية (اما متناه والاكثر) الذي فرضناه غير
 متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهي متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهما (وهو
 خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحداً (فتقع الزيادة
 عليه) أي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن

(عبدالحكيم)

(قوله كان لسبة القبول الخ) أي بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوي بينهما في الامور
 الخارجة عنهما
 (قوله حينئذ نقول الخ) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد
 منهما هكذا وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية
 وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فإن كانت حركات البعض غير متناهية وحركات
 الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركات
 الكل أيضاً لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة
 الكل الى البعض ونسبتهما لسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي الى المتناهي
 وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية
 (قوله لما عرفت) من أن النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين

ينقطع في تلك الجهة حتي تتصور ازيادة عليه فيها (وانه) أي كون الاقل متناهي في
الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها
ممنوعة * الاول أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً في جسم موصولها أو قسرياً في
جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان ذات
اذا لم تكن مؤثرة أصلاً لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضاً وهو المطلوب ذات معنى
كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهيلاً لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضاً
موقوف على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً (الثاني أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة
وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين

(قوله أو قسرياً في جسم آخر) هذا بناء على ما هو المشهور وأما في التخصيص فالمراد في القسرية قوة
المسحور المسخرة للقاسر لا القاسر فانه كالمعد لتلك الحركة

(قوله لم توصف باللاتناهي في التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر أثرها غير متناه اما
بإنشاء التأثير أو بتحقيق التأثير مع انتفاء اللاتناهي

(قوله معنى كلامهم الخ) يعني أن الذي في قولهم متوجه الى التقييد وهو اللاتناهي لا الى المقيد أعني التأثير
(قوله لهذا المطلوب الذي دليله الخ) هذا الوصف لا يدخل له في الجواب وإنما ضمه لايضاح أن هذا
الدليل مبني على هذه المقدمة

(قوله وذلك غير مسلم عندنا) يعني الاشاعة واما المعترلة الموافقون للحكماء في اثبات القوى الطبيعية
وتأثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من النوع

(قوله قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة الخ) حاصله الجواب أنهم يدعون وجوب تنامي التأثير الظاهري
والترتيب المحسوس الذي بين القوي الجسمانية والآثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير

(قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل ثم ان هذا
المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم أن يتقدر

على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما أصلاً هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذا
لا حاجة لهم في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغر

بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا
له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا

الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر
متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

اندمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً وان فرض أن له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم أن يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة مثلاً اذا أقلوا حجراً في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلاً (الثالث أنها) أي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو أيضاً غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون

(قوله أن يكون جزءاً لقوة الخ) فان جزء القوة لا يلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة

(قوله فان عشرة الخ) تنفي لاثمیل والا فالواجب أن يقول ربما لا يقوى على اقلال عشر ذلك الحجر (قوله أنها أي قوة النصف الخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لو لا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لاتناهي فاقبل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة في الكل أو لا كاف للمستدل اذ لا شك أن تلك القوة أقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لا يخفى اذا لا تلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم فجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض

بانقسام الحلق مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاصر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الي اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متناه مع انه أزيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاق في من اتحاد القاصر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الاقطاع كما ذكر في الشرح

(قوله فان عشرة مثلاً اذا أقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والافتقار ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معاق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاقه التي لا يقاومها قوة الواحد فالنياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة الحلقين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقل فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقي الكلام في جواز وجود انقوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفاً

(قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت الحلقين وان

انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذات الامر ان معتبران في برهان تنامي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة خالة في جسم لا معاونة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالمطابخ في الاجسام المنقسمة وكانفوس المنطبعة في

(قوله وهذان الامر ان) أي الثاني والثالث

(قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لانها هي القوة التفسيرية فان الجسمين المتشابهين بالضعفية والضعفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحدةتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم ان الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه النوع فقل ثم لقل ان يقول انه يجوز ان تكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا تكون موجودة لشيء من الاركان التي امتزجت عنها وكما ان المحركين للسفينة فان الواحد منهم لا يحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جملته والامكانات قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما يحملها في حال الافراد اذ ليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضاً يلجئنا الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبائه حتى يكون لافائه ان يقول ان البعض المباني لا يحمل من القوة شيئاً بل يكفيها ان نعين بعضاً منه وهو بحاله فتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المقروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن ان يحرك كل السفينة فيمكن ان يحرك أصغر منه لا بحالة ويلزم ما قلنا انتمي ولا يخفى ما فيه لا بالانتم كون القوة سارية في جملته قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله في الكل من حيث هو دون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم اللازمة الاستفادة من قوله واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة اذ لا يلزم ان يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لا يلزم ان تكون القوتان على تناسب الجسمين فالنوع المذكورة واردة على هذا التقرير أيضاً أعني اعتبار البعض متصلاً بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل لاننا نمنع امكان هذه الامور في نفس الامر وبمجرد الفرض لا يجدي نفعاً

(قوله ولهذا قبله) قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات

(قوله على التشابه) أي اتساوى بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون قوة الجزء مثل قوة الكل

(قوله وكانفوس المنطبعة) التي هي الاجرام بمنزلة خيانتنا في كل الجرم لبساطها

فرض فيها ما الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القلة بقدر متناه وان لم يكن بالضعفية بعينها

الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائرها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المار ب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زمني وهو ممنوع فيما اذا

(قوله لكن التحريك الخ) أى لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذاً من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسي بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في هيولها مبدأً للتحريكات الغير المتناهية أكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده الحاكم بأنه إنما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية أما اذا كانت ارادية فلا قن ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزئه ارادة أصلاً فضلاً عن ارادة بنسبة ارادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطاً متشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الاجزاء ونكون أجزاء الصورة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة تسببها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر

[قوله المقابل للتحريك القسري) وهو ما يكون صادراً عن داخل في المتحرك سواء كان لشعور أولاً واحترازه عن المقابل للارادى والقسري معاً أعني الصادر عن مبدأ لا شعور فيه داخل في المتحرك (قوله مع أن أكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال أجساماً آلية وانما قال أكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها

(قوله وأيضاً أجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لا معاوقة فيه (قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية (قوله وهو ممنوع الخ) اجواز أن حركتهما أزلية فلا يكون لها مبدأ

(قوله المقابل للتحريك القسري) احتراز عن المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه (قوله مع أن أكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه (قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف

كانت القوة غير متناهية وقد يمد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود المركبتين) الطبيعيين
أو القسريين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال إن حركة الكل ضعف حركة
النصف وزائدة عليه في الحركة الطبيعية وإن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة
عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوي بمجموع موجود
في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنامي الحوادث فانهم لما استدلوا على
وجوب تنامها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث بمجموع موجود في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن انقضائه تنامها هذا والله اعلم ولم

(قوله وقد يمد هذا المنع الخ) فإن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من
أوساط المسافة تماها بالطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا غناء في استحالة وإن لم
يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ بمجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاسفل أسفرا
(قوله وجود الحركتين الخ) خلاسته أن ليس الموجود منهما في كل زمان إلا حركة واحدة وليس
في الخارج بمجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والضعفية في الخارج فلا يلزم
تنامي ما فرض تنامي متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن له أن يفرض وجود
المجموعين لكن اللازم منه قبولها تزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والضعفية في اعتبار العقل ولا
استحالة فيه لأن اللازم تنامي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين
وهو محتاج فيجوز أن يستلزم المحتاج

(قوله كالأعداد التي لم توجد) فإنها لا تنضم بزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل
(قوله وهذا هو الذي عولوا الخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة
لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود

(قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم الحق المأسوس بأن الفرق بين الصورتين بأن اتلزم
فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لانها وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضي والزيادة

(قوله وقد يمد هذا المنع مكابرة) ولنا أن يمنع هذا ويقول لم لا يجوز أن يكون القوة الجسمانية
أولية لا يكون سببها مبدأ ويكون التناقص من الحركتين بزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وإن
اعتبروا طبيقت الحركتين من الجانب المتناهي ليعتبر التناقص من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تنامي
الحوادث بالتعقيب أيضاً فإن إذا طبقت ادوار تلك الاعضاء على أدوار تلك التناقصات من جانب العقل
ظهر التناقص في الجانب الماضي مع أنها غير متناهية في الماضي عندهم

بأن المحكوم عليه هنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن الحال اللازم من تفاوت الحركات تنهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) أى لا نسلم أن الحركتين يتبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يتقبلانها على الوجه الذى

(عبد الحكيم)

عليها في جانب المستقبل وهي في هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يخيد لو استدلل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تنهايتها بحسب الزمان أما لو استدلل على وجوب تنهايتها عددا بأن جملتها غير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي المعدى فلا
(قوله بأن المحكوم عليه) أي بالزيادة والنقصان

(نريد أزيد) نكون محلها أزيد من محل نصف القوة واتساعها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شئ لا ينصف بالزيادة لذاته بل اتساعه انما يكون من جهة الحركة وهي تنصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض هنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة هنا فالذات غير متناهية لنهاى الابعاد بل المسافة هنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا تقع في هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه

(قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس هنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله في دليل التشكيك على تنهاى الحوادث

(قوله وليس يلزم هذا الحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتساع الحركات بهما لما عرفت من اتساع اتساعهما بهما

[قوله أى لا يسلم ان الحركتين الخ] يعنى ان هذا الاعتراض أيضاً منع الا أنه غير الاكسب هنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله

تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كذاك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما بقوي عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكيين يوجدان عندهم غير متناهيتين لكون تساوتهما في الزيادة والنقصان واقفا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) أي هذا الدليل يمد توجه النوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركا غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يرجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بلى) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فلك الحركات مستندة (الى قوي

(قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه المحقق الطوسي بان الكلام في عدم التناهي في المدة والمدة ولا شك ان الزيادة على غير المنتهية عددا أو مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء باختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه

(قوله اي هذا الدليل الخ) اشارة الى أن قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة أمور الخ لا على ما فيه
(قوله فلا يرجح به الخ) معناه على ما قلنا ان الرأي الكافي لا يثبت عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التعقل متحصرا في فرد معين فلا يحمل به الا هذا الفرد فانما يفيد لوقوع الجزئي في الخارج لا التعقل الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق
(قوله مستندة الى قوي جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل الفدرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل الى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهي حركتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام

[قوله ثم انه أي هذا الدليل منقوض الخ] ان حمله النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوي الجسمانية الفلكية بحسب الادراكات أيضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة وبكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والتكامل عندهم في حين التبع والظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مداهم كلى وهذا الدليل لا يغيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها الطبيعية في اجرامها غير متناهية عدم

جسمانية) لما ادراكات جزئية (مع عدم تنافها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجوهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقا القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنامي جاز أيضاً كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً (المقصد السادس) الدور ممتنع وهو أن يكون شيان كل منهما حلة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة

[قوله بواسطة نفوسها الجزئية] يعنى ان الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقوله لانها المباشرة الخ ممتنع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك
(قوله اما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين أمضى العالم والمعلولة في شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة

(قوله لاعلى انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمانية الفلكية حسب انقسام الخلق بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجد التفاوت بالتصنيف في مبدأ التحريك نفسه وبهذا أمكن ان يتبع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من انبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

(قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير نبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتبة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات فكيف لنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك قالوا بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية من النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فقام

كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخطام بل بالذات فيثبت نقول (معنى التقدم بالعلة) والذات (ان كان نفس العلية كان فذلك لزم تقدم الشيء على علة جارية مجرى فذلك لزم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ (وان أردت به) أي بتقديم العلة على معلوله (أصراً وراء ذلك) المذكور الذي هو العلية (فلا بد من تصويره) أولاً (ثم تقريره) وإثباته بأقامة الدليل عليه ثانياً (فاما من وراء المنع في التمامين) اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأن ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي (وهو للمصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفناء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى

(قوله قولك) أي مقولك المعتبر تقديرهما لاثبات الملازمة وان لم يكن مذكورياً صريحاً
(قوله فيمنع بطلانه) وأيضاً فلا معنى لقوله بمرتبتين حيث لا يلزم بطلان الملازمة لان اتحاد المقدم والتالي لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انساناً لكان حيواناً ناطقاً
(قوله المذكور) يعني تذكير ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويله المذكور
[قوله فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة] فضلاً عن لزوم فلا يصح الملازمة للمدلول عليها بقوله لو كان الشيء علة لعلته كان متقدماً على علة
(قوله فالجواب ان الخ) اختياراً للشق الثاني
(قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلته لزم ترتيب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالي باطل فكذا المقدم

[قوله لان العلة متقدمة على المعلول] المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً كما في بعض البسائط ام لا وأما العلة التامة للسركيات فقد عرفت انها لا تقدم على المعلول أصلاً ثم لا يعتقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الى نفيه

تصوره) ولو بوجه ما (وثبوتها) للعملة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) أى فى ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعد ما اعترض فى الأربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) أى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أى افتقار كل واحد الى نفسه وأنه محال اذ الافتقار نسبة لا تصور الا (بين الشئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) فى الاستدلال على ابطاله هو (أن نسبة المفتقر اليه) وهو العملة (الى المفتقر) وهو للمعلول (بالوجوب) لان العملة المعينة تستلزم معلولا معيناً (و) نسبة (المفتقر

(قوله بعد ما اعترض) أى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ
(قوله أى الى ذلك الواحد) يعنى أن الضمير ليس راجعاً الى كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لا بد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه أى واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لأنها افتقار في الوجود (قوله لان العملة المعينة تستلزم الخ) أى قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقر اليه لتحقيق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ما قيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور أعنى ما لا ينفك المعلول عن العلة والمدعى عام وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تنافي بينهما لان المراد بالوجوب والامكان هنا الاستلزام وعدمه فتدبر

(قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكره بعد التنزل عن بديهية المدعى كما صرف العلم بعد التنزل عن كونه ضرورياً والحمل على التنبيه بمنه السياق

(قوله والاقوى فى الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما يبنى كون كل من الشئين علة مستلزماً للآخر والمدعى أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما فى كون كل منهما فاعلاً للآخر مع توقفه على شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر بحتم الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن يظهر تقريره بأباه مع أنه غير تام في نفسه كما حققناه هناك

(قوله لان العملة المعينة تستلزم معلولا معيناً) قالوا السبب في ذلك هو ان العملة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول بخصوص يستدعى لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لا يتصور انتفاءها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة ومن هنا زعم النلاسفة ان العلم بالعملة المعينة يستلزم العلم

الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلوم المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهي) أغنى
الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان
نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان مما وهو محال وانما كان هذا أقوى من
ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من
الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع

(قوله بالامكان) أي الخاس

(قوله لان المعلوم المعين لا يستلزم) أي أصلاً لان احتياجه للامكان وهو لا يستدعي علة معينة
(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مفتقراً مغايراً لنفسه باعتبار كونه مفتقراً اليه وليس
هذان الاعتباران مشأين لعملية أحدهما الآخر حتى يرد انه لا دور مع تغاير الجهة بل اعتباران حتملاً
بعد اعتبار العلية

(قوله لا يقال الخ) يعني يرد على الاقوى ما يرد على الاولى فلا يكون أقوى
(قوله لا دور الخ) يعني أن مجرد كون الجهتين مشأين وعلتين للنسبتين لا يكفي في جواز انصاف شيء
بالتباس الي آخر بها لان هذا الاختلاف في الجهة العملية فلا ينفذ في ذلك اختلافهما بالمفتقرية اليه بل
لا بد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب للمنسوب اليه بالامكان
وحينئذ لا دور فتدبر فانه قد خفي على الناظرين

بالمعلوم المدين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة للمعلوم انما هو بحسب
الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري وجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفاً وموقوفاً
عليه ثم ان هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات وأصل التوقف ان قلت التغاير
الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتمور
بين الشيء ونفسه فلو صير اليه هنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فرمته هذا المستدل
(قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة) قبله هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء
مفتقراً ومفتقراً اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يتراب على كونه مفتقراً صفة لذلك الشيء وعلى
كونه مفتقراً اليه صفة أخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان مثلاً احدى النسبتين هو كونه مفتقراً
ومثلاً الاخرى هو كونه مفتقراً اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام الحبيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل
التوقف بان يكون (ا) موقوفاً على (ب) في وجوده و(ب) موقوفاً عليه في بقائه مثلاً ولهذا رده باستفاء الدور
حينئذ كيف ولولم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا الثائل لم يستقم التجويز المذكور اصلاً فان التوقف
اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما مثلاً للنسبة مخالفة

اتحاد الجهة وعبرة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المملول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها مملول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) أى على الدليل الاولى أو الاثوى (المضافان) نقضاً بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان

(قوله لباب الاربعين) للقاضي الارموي

(قوله ولك أن تحملها الخ) بأن يراد بالمفتقر والمفتقر اليه المعنيان ويقول واجب بالنسبة ويمكن بالنسبة واجب نسبته ويمكن نسبته

(قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى أن المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المملول والعلة اذا أخذنا من حيث انهما كذلك فاللزام من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضامين بدون الآخر وان أخذنا من حيث ذاتهما فللزام من جانب المملول أيضاً مع أن الكلام في المملول والعلة من حيث انهما كذلك

(قوله فلا يوصفان بالافتقار أصلاً) أى باعتبار الوجود المحمول وما قبل ان عدم المملول يفقر الى عدم العلة قد فوج بما حقق من أن غاية العدم لعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود للوجود وأما باعتبار الوجود الرابطة فكل من انتخاها في الحقيقة يبين يحتاج الى مروض الآخر لاليه فلا افتقار أصلاً وهذا الجواب على رأى المتكلمين المنكرين لوجود الاعراض النسبية

لأخرى كانت تلك الجهة ملشاً لها تين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل

(قوله ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح) وجه الفساد الذي أشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة تسلزم المملول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها مملول

[قوله لانهما اعتباريان] الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان ذاتي بالنسبة الى انصاف امرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يردان الممكن المعدوم بتصنفه بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان انصاف الموضوع بهما يكفي في الابراد فالوجه هو الجواب الثاني

بالافتقار أصلاً فضلاً عن أن يفتر كل إلى الآخر (أو) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لا لا افتقار كل منهما إلى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عني بالافتقار) الذي هو مبني الدليل المرضي عنده (امتناع الانفكاك) مطلقاً (فقد يتما كس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشئيين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تما كس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت المتأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلوم (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة (بمعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلوم متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان أردت بتأخر المعلوم معني المعلولة كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جارياً مجرى قولك لزم معلولة انشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان أردت به معني آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود

(قوله تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قيل على تقدير اتلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه أن التلازم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تما كس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الخ كما لا يخفى
(قوله لوحدة السبب) كالتولد الذي هو سبب الابوة والبنوة
(قوله من جواب الخ) وهو قوله والجواب أن معني التقدم
(قوله بين الدليلين المردود والمرضى) أي المردود عند الامام وهو ما ذكره أولاً والمرضى عنده وهو الاولى

(قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام) انما ابن الموصول بقوله من جواب الخ رد الزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة مجتبتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة
(قوله الذي هو مبني الدليل المرضي عنده) المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنوانه بالاقوى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول لعدم ورود هذا الاعتراض عليه

والمرضى (المقصد السابع) في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول (العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول) أي في زمان وجوده (والا) أي وإن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بلى قبله (نقد افتراضاً) أي جاز افتراضهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول

(قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرّفه بقوله وهو أن يستند الممكن النخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الأدلة أما الاول فظاهر لأن التسلسل الذي لا يكون في العلة المؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول وأما الثاني فنفسه أن الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعني برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريته في الامور الموجودة متعاقبة كانت أو مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجرى في تسلسل العلل لأنه يعم الامور المتعددة الموجودة معاً كما سيأتي والوجه الرابع لا يتوقف عليها أصلاً لأنه جارٍ في تسلسل المتضامات ولا يتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلاً عن كونها مجتمعة

(قوله العلة المؤثرة) أي المستقلة بالتأثير وإنما لم يصرح به لأن ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها

(قوله يجب أن تكون موجودة النخ) أي يجب أن تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارناً للوجود الذي هو أثرها وهذا القدر كافٍ لنا في اجراء الوجه الاول لأنه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجوداً وما قيل أن مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه فوهم ملشأ أنه حينئذ يجوز أن يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثراً في وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لأن مقارنة العلة مع المعلول إنما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع أزمته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وإنما قلنا أنه وهم لأن علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في المعلول لأنها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني. وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود

[قوله العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة] لاشك أن مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في جميع أزمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بأن المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض أزمته فينبغي أن يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للإيجاد وقد سبق أن المعلول يحتاج إلى العلة في بقائه كما هو محتاج إليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها للوجود المعلول في جميع أزمته ويتم المناوب

لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (للملأ) أى العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أى تحصل وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني (قلنا الايجاد) أى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) أى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الايجاب (موجباً في الحال له) أى لحصول ذلك المعلول (في ثاني الحال فله) أى فذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (وتتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) أى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجباً) حتى يلزم أن يكون له ايجاب آخر (بل)

واتما هي مؤثرة في وجودها الابتدائي وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار

(قوله فليس وجوده لوجودها) لنخلف كل منهما عن الآخر

[قوله أى تحصل وجوده الخ] أشار بذلك الى أن قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الايجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقاً بالايجاد فيكون للمعنى ان العلة في الزمان الاول وايجادها في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلاً في نفسه لامتناع حصول الايجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق وإلى دفع ما يرد من ان القول بكون الايجاد في الزمان الاول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لان الاضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المتعلق بالايجاب والايجاد الامر الاضافي الذي يتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول (قوله وتتسلسل الايجابات الخ) وهو باطل أما بالبديهة لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما يبرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لثلا يلزم المصادرة (قوله لانه ليس موجباً) قيل ان الايجاب أمر متجدد فلا بد من علة الانصاف ويتحقق ايجاب

(قوله وتتسلسل الايجابات الى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن وبندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملتزم (قوله لانه ليس موجباً الخ) قيل عليه الايجاب أمر متحقق في محله فلا بد له من علة الانصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة

يكون (ايجاباً) مغايراً لحصول المعلول (والا) أي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجباً (لزم التسلسل) في الايجاب (مطلقاً) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول أو قبله وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن (ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجبه العلة فحصل ترديد الايجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقيم جداً (وقد يجاب بأنه) اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال خيفة أنه (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) أي لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجاباً له) ولما أمكن أن يتطرق اليه المنع المذكور أولاً قال المصنف (والاولى) في دفع

آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر

(قوله بل كان الايجاب) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايراً ومتقدماً على وجود المعلول موجباً لاجل استتباعه له فكونه موجباً حال عدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستتباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل ان كون الايجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفاءها فالمعصوب ترك قوله والا لزم التسلسل مطلقاً (قوله لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوز أن يكون نوجبه الجواب بحيث لا ير داللتها المذكور بان يقال الايجاد وان كان مغايراً لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالنسبة كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يخاف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجباً ونقل الكلام الى الايجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدماً عليه كان موجباً لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدماً فانه ايجاب وليس بموجب

(قوله وقد يجاب) أي عن قوله فان قيل

(قوله فليس حصوله لايجاباً له) فلا علة اذ هي الايجاب

(قوله ولما أمكن الخ) بان يقال لا سلم ان ليس حصوله لايجاباً له لان معنى ايجابها له ان يكون

(قوله وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن) فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير علية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول

(قوله أحدهما لازم الانتفاء) يعني أحدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الأمرين لا على

التمين في أول الرحلة

تجوز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلوم في ثاني الحال (هو التمويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلوم (هو أن يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقاً بها) أي بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلوم تبعاً لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) أي وجود المعلوم (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة وايجابها اياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يمدان واحداً فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا اليجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة ايجاداً حقيقة وليس حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) أي حال عدم المعلوم (بالضرورة) لما

الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا أن النعم هنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجاباً فلذلك قال الشارح قدس سره بتطرق وقال المصنف والاولى (قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلوم في ثاني الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلوم مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها (قوله لا تمايز الخ) يعني أن المراد في الغيرية في الخارج سواء اتحد منهم أولاً ولذا لم يقل عين اتحد العلة لان المتعذر أعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد وإلا يرد أن اليجاد صفة العلة وحصول المعلوم صفة المعلوم وان قيد بقيد عن العلة كما حقه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يحمران

(قوله بحيث يمدان واحداً) اما للنبيلة أو لزوم
(قوله حقيقة) أشار بذلك الى أن قولهم علمته فلم يتعلم وكسره فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة أسباب التعلم والكسر
(قوله فلا ايجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب

(قوله اي لا تمايز بينهما الخ) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود واليجاد لظهوره فقد أشار بقوله لما مرقت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ ما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامرين، ثم دعوى الاتحاد هنا لا ينافي ما سبق من ان اليجاد غير حصول المعلوم البتة للفرق بين وجود المعلوم في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمكابرة أولاً والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قبل

عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكـر تنبيها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلا ^{في المذهب} الثامن ^{في} التسلسل محال وهو أن يستند الممكن في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهل جـرا الى غير النهاية لوجوده) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تنتهي اذا أخذ من حيث هو جميعها (أى) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أى في جميعها (غيرها) أى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شيء منها) فلا شك أنه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزءه) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن أولى بأن يكون ممكنا (فهو) أى ذلك الجميع

(قوله من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه) وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ما ذهب اليه المحقق التفتازاني

(قوله اذما بحيث الخ) في أكثر النسخ بكلمة أو اشارة الى ما اختاره قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليقية فعنى قوله عين الآخر انه بحيث بعد عين الآخر كما صرح به سابقاً

(قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكتفى في السؤال على الإيجاد حيث قال يوجد في الزمان الثاني وانما زاد الحجب الإيجاب للتبيه على ما ذكر وذلك لانه جعل الإيجاد العام مقابله الإيجاب فيراد به ما عدا الخصاص وهو الإيجاد الاختياري

(قوله وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لاثبات الواجب لأن حقيقة التسلسل ذلك ولا ان الحال هو هذا التسلسل

(قوله لا يعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أولا
(قوله أولى بأن يكون ممكناً) لاحتياجه الى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجا الى علة

(قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتاج الى هذه المقدمة كما لا يخفى

(ممكن) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما سر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجود لا شيء لا يكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيئا من أجزائه والا أوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجود الكل موجود لا جزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) أي تلك العلة الخارجية عن سلسلة الممكنات (توجد) لا علة (جزءا) من أجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لواقع بغيرها) أي بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرّة واذا كانت العلة الخارجية موجودة لجزء من أجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة) موجودة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجودان على معلول واحد

فتكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون أولى به

(قوله والا أوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب

(قوله فان جميع الاجزاء الخ) أشار باقامة هذا الدليل مع أن ما ذكر سابقاً من أن موجود الكل موجود لكل جزء منه كاف في اثبات أن الخارجية توجد جزءاً من أجزائه الى أن اثبات هذا المطلوب لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه

(قوله والا توارد الخ) بهذا ظهر أن الدليل المذكور انما يجري في العمل المؤثرة اذ توارد الملك الغير المؤثرة جائز فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العالم الغير المؤثرة علة مؤثرة لكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال لو تسلسل المعلولات الى مالا نهاية لزم وجود ممكن أعني مجموع السلسلة بلا

(قوله والا توارد موجودان على معلول واحد شعبي) هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يعلل هذا أيضاً بان جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً محتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة للمؤثرة في مركبة علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزءاً مؤثراً بنفسه في تقدمه على نفسه اذ كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلوا والالم يكن الخارج مؤثراً مستقلاً فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزءاً مؤثراً فيما بعده او شرطوا وجوبه في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدداً للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطله ببرهان التطبيق عندنا

شخصي (وهو) أى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى النهاية هذا خلف وأيضاً اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلية كان ظرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالاً فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما به عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد الممكنة التسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى المال المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع الملول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوحدانية المارضة لها فى العقل أمر اعتباري يتمتع بوجوده فى الخارج واستعالة جزء من المركب مستلزمية لاستعالة الكل وان أردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى أمر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تمليل الشئ بنفسه على هذا الوجه أعني ان يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء

(عبد الحكيم)

علة لان علة لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكر واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله واذا استلزم الخ) كما فيها نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد أو بعدم اللانهاهي (قوله انما يطلق على المتناهي) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة (قوله وهذا اعتبار معقول) ولو لم يكن معقولا لذب بحكم عليه بانه غير متناه (قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا يظهر أيضاً انه لا يجزى فى غير الملل المؤثرة

الى علة أخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تامل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما أشار اليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غير ما فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن محتاج الى علة موجودة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الآحاد جميع تلك العلال الموجودة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك

(قوله فتكون تلك الاشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل لاختفاء في أن العلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى أنها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل النخ وحينئذ لا ينحى الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لا ينبغي ويكوز التردد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلال الموجودة النخ قبيحاً لعدم احتمال العلية أقول قد عرفت ان المراد بالعلة هنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالعلول المذكور وان لم يكن فاعلاً معتبراً فبا يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فلي هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من ان تحصى

(قوله على معنى أنها كافية النخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه

(قوله لا يدخل فيها غيرها الخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلال الخ) فيه بحث لان المعارض صرح مراراً ان مراده بالنفس ما هو غير خارج ليعتبر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله أعني أن يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وما تنقسم منه بواحد أو باثنين أو بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعللة الجملة للمعتبرة بدون الهيئة وعلتها على الافراد وكذا المراد بما قبله فانه أيضاً المجموعات بخلاف قوله اولاً والثاني علة الاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل الخ وحينئذ يتدفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديداً فيصيحاً لانه لا حكم اولاً بان علة مجموع السلسلة

المال للوحدة للآحاد التي هي علة موجودة لجميع الآحاد إما أن تكون من السلسلة أو داخلية فيها أو خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجودة اشئ سواء كان ذلك الشئ واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تامل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تامل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي عليه بطلانه فانه باطل بديهية على

(قوله والاشتباه) أي للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم ينجح إلى علة خارجة

(قوله وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية أما الاول للأمر معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير أن يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر وأما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقبل في اثبات التغاير انه اذا تحقق (أ) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (أ) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية المعارضة لهما اذا لا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لاننا نعلم ضرورة انه يتحقق ههنا ما كان موصوفاً بالكثرة والانبئية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وأيضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخل فيه انتهى وفيه ان لا اسم تحقق ثالث انما المعلوم

علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالتزديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشئ اما غير خارجة عنه أو خارجة عنه ولا خفاء في قبضه وقد يناقش أيضاً بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجودة آخر يمكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك الال ونيس كذلك بل ليس هناك الا إمكانات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان متغيراً لكل واحد من آحادها ومحتاجاً الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة المقول العشرة مثلاً فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلية فيها وهو ظاهر ولا يجوز أن تكون خارجة عنها والا لسكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد استندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجباً آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان المحمول بانتهاء سلسلة المال إلى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد متناقضان وكأنا أنشأنا في أوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فيتأمل فيه

أى وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور • الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع أن يكون ذلك للموجد موجداً لكل جزء منه لا متناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والابحاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير

ضرورة عروض الانبيلية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز أن يكون معروضها المتحقق كل واحد من (أ) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكفي في تعليله بعلة موجدة وأعلم أن الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشى شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى إثبات التغاير ولخصه بما لا مزيد عليه وإن شئت فارجع إليه

(قوله على أي وجه فرض الخ) أشار بذلك إلى أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليله لكل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معالاً كل واحد بالآخر وإلى أن الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً

(قوله سواء فرض الخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تعليل الآحاد (قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات المقدمة لدفع السند

(قوله على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور) إذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغابراً لما نحن فيه ولا خير لأن مقصوده بيان أن مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهية سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدد أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى وقد يقال مغنى كلامه إنما قلنا أولاً أن في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهية سواء قلنا أن في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فإنه لا يضر ذلك القول بالجزم بأن تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور ولم تقل بأن فيه ذلك فإنه أيضاً لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور

(قوله والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب أنه لا يلزم أن يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز أن يكون موجداً له بما هو داخل فيها لقطع بان (أ) إذا أوجد (ج) و (ب) إذا أوجد (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة للمجموع (ج د)

على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه يمكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة للفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلوم الاخير علة

(قوله على معنى أن لا يكون له شريك الخ) قبل عليه ان أراد ان لا يكون لها شريك أصلاً خارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى وجود كذلك وان أراد ان لا يكون لها شريك خارج فسلم لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلوم علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهم جراً فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساد أقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء هنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود ما مر سابقاً من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من أجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع

مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعليه أولى منه بالعلة لما يلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلوم الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولى بالعلة للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بإيجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الإيجاد وهو العلة القريبة وأما المعلوم الاخير فليس بمعاون في إيجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء أصلاً (قوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من أجزاء السلسلة الا اليه او الى ماسدر عنه وما قبل المعلوم الاخير لا الى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو ظاهر وأيضاً ما قبل المعلوم الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلوم الاخير وجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المصنف في الالهييات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج للمركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلوم الاخير استقلال بهذا المعنى وأما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي النجريد ان المعلوم الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور عند لزوم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم

للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة
موجدة للسلسلة بأمرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطما واعلم أن هذا الدليل
انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في الملل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على
ذى فكرة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق
التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان
التسلسل في جانب الملل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل
الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير
متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أى احدهما على
الاخرى (من ذلك المبدأ) أى من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ
(فالاول) من احدهما (بالاول) أى بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد

(قوله لا متنازلة في المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن
ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه
معلولا من وجه فنقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لجوهرها أيضاً معلول
لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التي كل واحد منها علة فعلوله اما نفسه أو جزؤه فيلزم تأخر الشيء
عن نفسه بمرتبة أو مراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة الى غير النهاية
يكون علة لا معلول له فيقطع السلسلة بخلاصة البرهان جار في المعلولات التي غير المتناهية أيضاً وما قبل في
وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت المعلولات من الواجب الى غير النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون
علة الجملة داخلية في السلسلة ولا سلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من أجزائها فيما اذا
كان بعض أجزاء الجملة غير مفتقر الى علة أصلاً أي الواجب كما عرفت فلا يلزم عليه الشيء لنفسه كما في
التسلسل في جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان في جانب العلة والكلام في اجرائه في جانب المعلول

انقطاعها وبثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا
(قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب الملل) أي الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية
كما قبل المعلول فهو بطريق الانسيبة لا الوجوب بل واز فرض الجملة الثانية اولاً وعلى هذا التماس فرض
الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول

(كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) أى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شيء وعنده) أى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورهناه (والزائد على المتناهي بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناها غير متناهيين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعى كاللبن والمعلولات أو وصى كالابعاد أولا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا

(قوله أى مساوية لها الخ) بمعنى عدم التفاوت لانه يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الاخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وخيثة لا تقطع ما قبله لاسم لزوم التساوي ان أريد به توافي الجملتين بحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوي يكون لاجل اللاتناهي أيضا وان أريد به عدم التفاوت فلا نسلم استحالته

(قوله فتكون الناقصة متناهية) والمفروض غدم تنهاها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم للدغى بدونها

(قوله والزائد على المتناهي) أى بمراتب متناهية

(قوله لجريانه الخ) فعمديته باعتبار عموم قع مع مساواته لما عداها فى افادة بطلان التسلسل فى جانب الملل

(قوله كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها لأن الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهما بحث وهو انه ان أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد فى الجملتين من جانب اللاتناهي وان أريد به عدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهي لامن التساوي فى المقدار

(قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدوم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى أزمنة حدوثها بتحقيق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة وان لم تعتبر بل أخذ ذاتها لم تكن مرتبة واما الجواب بأنه قد يحدث منها جملة فى

متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنامي هذه الامور كلها (وقد نقض)
هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لاننا فرض جملتين
من الاعداد احدهما تضيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضيف الالف كذلك
ثم نطبق احدهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد
الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا

(قوله لاننا نفرض الخ) المطابق لما سبق أن يقول كما في شرح المقاصد بأن يفرض جتان احدهما من
الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ويطبق احدهما بالاخرى الخ والشارح قدس سره حمل مؤنة تضيف
الواحد وتضيف ما فوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما
أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بأحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد
وفي صورة التقصص على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لا يجدي نفعاً لان في كل
منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض في الاول استلزم خلاف المفروض في الثاني والا
فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لانهايتها بالعدل اذ لا يقول به أحد من المتكلمين
لان المعدودات متناهية خارجاً وذهناً والنسور التفصيل لها تمتع من القوى القاصرة والاجمالي لا تعدد
فيه فضلاً عن اللانهاية وفي علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا في علم المبادي العالية ان
قلنا بوجودها والعلم التفصيل لها بما لا ينهائي بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في
المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال وملتأء عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في
الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال اذ الموجود في كل زمان
واحد من آحاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي في الامور الماضية كفي الوجود الفرضي في الامور
المستقبلية وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بأن ماضيه الوجود قآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون
موجودة في نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً لواقع فيلزم أحد
الحالين بخلاف الامور الموجودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس
الامر لفرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي ما فرض غير متساو أو
تنامي ما فرض غير متناه ولا محذور في ذلك اذا المحال يجوز أن يستلزم المحال

زمان وقد يخلو زمان من حدوث شيء منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان يطبق
بين النفوس الحادثة في أجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحداً أو اكثر
فان تناهيها مستلزم لتنامي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه

(قوله والجواب عن هذا التقصص) قال الاستاذ الحق في الذخيرة واعلم ان معنى التقصص جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يتمتع جريان الدليل في صورة التقصص لعدم

النقض (ان للملولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان النسائل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذکور الذي هو الملولات واخراتها أسراً (وهيها محضاً حتى يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنتهي فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فتختار انهما) أي الجملتين المفروضتين في الاعداد (تقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لمجزئه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالاً اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر (أو) نختار (أنهما لا تقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الأمر (فانه يلزم) فيه أحد أمرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون مالا يتناهي في الواقع متناهيًا (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما لما قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما ما) سواء كان بينها ترتيب أو لم يكن (واما على سبيل التعاقب)

(قوله فنختار انهما تقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلاً

[قوله ونختار انهما لا تقطعان] أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجبالاً ويحتمل أن يكون كلمة أو

للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب

صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف الحكم عنه فيها فالحققون قاطبة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيّب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذا الحكم هنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً وفي الذهن غير متناه منسلاً ولا نسل في وجوده في الذهن كذلك بجملاً هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل الدخال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حمله ان الدليل لو تم لدل على تنامي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية الجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حينئذ ما ذكره الحققون لا ما ذكره الاستاذ فليتنامل

أى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما) أى ترتب هذين النوعين أعنى المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب اما وضما واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكره أنه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضاً فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الأخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم لان وتوحد آحاد احديهما بازاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً

(قوله فان ترتب هذين الخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفي بعضها بصيغة التفعّل والمراد منه الحصول اذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معتبرا عند المتكلم

(قوله ليسقط الخ) اللام للغاية أى ليسقط ذلك النقض اما ادم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءاً ما فوقها كما سر (قوله وتلخيص ما ذكره) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص أن التطبيق التفعيل يمتنع في الامور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الاجمالى وهو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لحصه

(قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضاً في الخارج يقتضى وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب أن الانصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقياً فالحال كمالو ذكرت وأما اذا كان انتزاعياً فلا يقتضى الوجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه العسفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفى لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم أحد الحالين المذكورين وأما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفى

(قوله ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحتها كما سيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تنامي النفوس الناطقة مثلاً وارد قلعاً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم (قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم

وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً معاً اما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث

للاطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر أن يكون التطبيق تدريجياً فدفوع بأنه وان كان تدريجياً لا بد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا لواحد فقط (قوله اذ لا يلزم الخ) فيه أنه ان أراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من جملة الاخرى فلم يكن لا نعبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وان أراد به أنه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الأخرى فمنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يتحد في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الامام في المطالب العالية أنه استقر رأي بعد الافكار المتتالية مدة أربعين يوماً متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتيب فتدبر قائمه مما خفي على بعض الناظرين وتصدي ليان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فادها بما حررناه

تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الغلبي عندهم لكونها ثابتة في علم الملائكة الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بمحضول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضاً عند الشيخ أبي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعلمها كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطيعي بحسب الوجود الغلبي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث بأوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات الالهية الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فاتهم صرحوا بان العلم التام بالعلم يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العملية والعلم بالعملية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعد جدا كيف والعلم بالعملية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضامين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له (قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما) فيه بحث أما أولا فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملة

وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لانه لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل يتقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جباين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تيمم البرهان التطبيق فلا نقض بالأعداد أصلا قال المصنف (وأنت تعلم أن الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي بخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الجوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوصا * الوجه (الثالث ما بين هذا المدلول)

(حسن جلبي)

موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقفاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجالا فالترتب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان وأما ثانياً فلأن عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لانه لا نهاية له مفصلة الا أن القوى العالبة وافية بملاحظتها وتطبيقها فبذلك الاشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أوردته للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كنى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الاعداد أيضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين أيضا في مراتب الاعداد

(قوله ما بين هذا المدلول المعين وكل علة متناه) لا يخلو عن مسامحة اذ لا شيء بين المدلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

المعين (وكل علة) من الدال الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المملول وتلك العلة ومن الحال أن يكون مالا يتناهي محصوراً بين أمرين يحيطان به (فيكون الكل) أي كل السلسلة (متناهي) أيضاً (لانه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أي على الواقع بين هذا المملول وبين علة مامن تلك العلل (الابواحد) من جانب الدال فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقما بينه وبين ذلك المملول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهي ولاشك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي الابواحد متناهي وليس ماذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) أقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و (د) كذلك فاذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو أقل من ذراع الا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) أي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة)

(عبدالحكيم)

(قوله يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومي مع عدم تناهيها
(قوله وبين علة ما) أي علة واحدة غير معينة لابين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم مجزئه فان الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالشار إليه ما فهم مما سبق
(قوله من جانب الدال) لامن الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصوراً بينهما (قوله بينه) أي بين الواحد وبين المملول الآخر الذي فرض مبدأ
(قوله وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ما قيل لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المملول المعين وعلة ماتناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً كذلك فيلزم أن يكون ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المملول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لا اتحاد مبدئه أيضاً
(قوله أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الاول فقط لا مجموع المابين لطابق المثل له فان

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد
انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيها حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء
الاخير وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع
اخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمتبقي (وما لا يزيد على
المتبقي إلا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه
برهاناً عرشياً وهو صاحب الاشراف (بأنه حدسي) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن

الكل فيه عبارة عن الماين مع المبدأ فلا يرد ما قبل انه لابد هنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد
والا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين

(قوله والمراد الخ) يعني ليس مراد المصنف الحكم على الحلاقة فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تحدير
الزيادة على الفرسخ

(قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضاً من المسافة
وفسر المجموع بالمسافة

(قوله فيما حكم الخ) أي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ
(قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الاخير فلا

يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له بل ظهوره لم يتعرض له
(قوله وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ

(قوله عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي والالوحي استعمالهما في عدة مواضع
من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه وباللوحى ما أخذه
من الكتاب

[قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ] يعني لا يريد انه يزيد بمجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء
واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ بجامع كونه نصف فرسخ
فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة
انه لو زاد المجموع عليه لم يزد إلا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه أشار بقوله وذلك الى قوله وفرض أيضاً
ان المسافة ساوت الفرسخ مما يلي الجزء الاخير

[قوله واعترف من احتج به بأنه حدسي] قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار
ترتيبها بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب
المتع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أي زمان فرض
متناه لانها محصورة بين سائر الزمانين ليسا بمحصرين وكذا النفوس الحادثة فيها كما لا يخفى

العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير وأما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلة الا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الخدسية يعلم أن هناك واحدة من العلة وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التبيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الخدسي يعم الامور المتعددة الموجودة مما المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلة أو المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية المدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه (الرابع لو تسلسل العلة) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة) أي لزم

(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس أجل من المطلب حتى يثبت بها أو ينه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولا يخفى على الفطن أن الذنب به تنامي المائين بانحصاره والتمسك عليه تنامي الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول أجل

(قوله لكن صاحب القوة الخدسية الخ) أي يحكم أن كل ما عدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وان لم يتبين تلك الواحدة

(قوله ولا يجري في المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهي عدداً يستلزم التناهي عدداً فلا بد من اعتبار عروض العدد

(قوله جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان أحدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وأنهما بما فوقه بقدر معين وتطبق الاول بالثاني فاما ان يتقطع أحدهما فيلزم تنامي ما فرض غير متناه أولاً يتقطع فيلزم مساواة الجزء للكل

(قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفعيلي ولا الاجالي اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من

(قوله الرابع لو تسلسل العلة الخ) هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة

عدد المملولة على عدد العلية (والتالى باطل أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من مملول
أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة (فهو مملول) لان كل
واحد مما عدا المملول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومملولا لما قبله (من غير عكس) كلي
(فان الاخير مملول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المملولة على عدد العلية
ولو كانت المال متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمملول ومتنهاها أعني
المملول الاخير مملول وليس بعلة فيساوي عدد العلية والمملولة (وأما الاستثنائية) وهي
بطلان التالى (فلأن العلة والمملول) أي العلية والمملولة (متضايفان) تضائفا حقيقية (ومن
لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي اذا وجد أحد المتضايفين الحقيقة بين وجد الآخر قطعا
(فلا بد أن يوجد بازا كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين في
العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء
كثيرة لكن له بازاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو
تسلسلت المملولات الى غير النهاية ل زاد عدد العلية على عدد المملولة لان كل ما هو مملول
في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست مملولة مع كونها علة ولو
كانت المملولات متناهية لكان المملول الاخير مملولا ولم يكن علة فيساوي عدد العلية
والمملولة كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين

(عبد الحكيم)

الامور الاعتبارية لا شك في اتصاف الاشياء بهما في الخارج اتصافا انتزاعيا أعني كونها بحيث يصح ان
ينزع عنها العلية والمملولة ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير
متناهية يلزم زيادة احدهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر
(قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت أو مملولات مجتمعة أو متعاقبة
فيجرى في الحوادث الغير المتناهية التي أثبتها الفلاسفة في ربط الحوادث بالتقديم لاتصاف آحادها بالسابقة
والمسبوقة مع تنافها في جانب الاستبدال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضى لزم زيادة عدد
المسبوبات على عدد السابقات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما
(قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجرى في التسلسل من الجانبين لان كل
واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعية والمملولة فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر وما
قاله بعض الناظرين ناقلا عن الحق الدواني في جريانه فيه من انا اذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير

أزيد عدداً من الاخرى وهو باطل ه الوجه (الخامس انا سنبين) في الالهيّات (انتهاء الكل) أى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره فهو طرف السلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل فى المثل) دون الممولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب بطلان التسلسل كان كل منهما موفوفاً على الآخر هو المقصد التاسع الفرق بين جزء الملة (المؤثرة) وشرطها (فى التأثير هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (لا ذاته) كيبوسة الخطب (فانها شرط) للاحراق (اذ النار لا تؤثر فى الخطب بالاحراق الا بعد أن يكون يابسا) والجزء ما يتوقف عليه ذاته (أى ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه) وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ (قد علمت أنه) أى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال النجم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب (وعده) أى عدم المانع (من جملة الشروط)

متاهية من معلول معين وتساعدنا فى العلل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العلويات والمموليات الواقعة فى تلك القطعة متكاثرة ضرورة ان العملية التى تضاييف الممولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيها تحت تلك المموليات وهو ظاهر فنيه بحث لان كل معلولة فى تلك القطعة مضايغة للعلية التى قبله فالمعلولة التى فى الممول المعين الذى أخذ مبدأ مضايغة للعلية التى قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة لعدد المموليات على عدد العلويات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضاييف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متاهية فى أحد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولة فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد فى أحد المتضاييفين على تقدير اللانتهائى وهى لا توجد الا اذا فرض اللانتهائى من جانب واحد

(قوله الفرق الح) انما تعرضوا لذلك لاشتراكمهما فى توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير

(قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) أى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار وأما اذا اعتبر الفاعل

المستقل فالشرط جزء منه كما سبق

التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلاً في الوجود حتى يمد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه (هو المقصد العاشر في) بيان (العلة والمعلول على اصطلاح ميثي الاحوال و) بيان (أحكامهما عندهم) قال الآمدي إبطال الحال ينفي عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان (الاولى) في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضى (الباقلانى) (العلة صفة توجب لحالها حكماً فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لا تكون عللاً للأحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه

(قوله نوع من التجوز) بإقامة لازم الشيء مقامه
(قوله وبيان أحكامهما) قدر المضاف هنا لأن البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى
الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملاً لهما
(قوله وفيه مسائل) حمل التعريف من المسائل إما تغلياً أو حملاً للمسئلة على المعنى اللغوي
(قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجوز تعليل الحال بالحال كما هو رأى
الاكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب إليه أبو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس
(قوله توجب) أى تلك الصفة أى قيامها حكماً أى أترا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك الحل
به ويجرى عليه
(قوله فانها لا تكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج
(قوله فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية
عند القاضى الباقلانى
(قوله كعلم الواحد منا الخ) أى الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

(قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له) قد رده الشارح فيما سبق المذا سكت هنا
[قوله الاولى في تعريفهما] عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتق للحكم الضمنى فانهم
(قوله فانها لا تكون عللاً للاحوال) أى الجواهر لا تكون عللاً للاحوال بحسب اصطلاح ميثيا
فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بحمل علتها ولهذا قال في ابتكار الافكار الحال تنقسم الى معاملة وغير
معلقة أما المعلقة فهي كل حال تثبت للذات معاملة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالماً وأما الحال الغير المعلقة
فهي كل حال ثبت للذات غير معاملة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند الثابتين بكونه زائداً على الذات الى هنا

(ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد) أى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلوم والمراد لزوم المعلوم للعلّة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام فى محالها وهي عندهم على تلك الاحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلّة والمعلوم أصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لحالها يشمر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل) أى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد

(قوله أى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة (قوله والمراد الخ) أى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على أن المطلق ينصرف الى الكامل

(قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق أى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نقاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين (قوله لا يقولون) أى لاعلية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلى

(قوله أصلا) لا للموجود ولا للعلة اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال وأما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى [قوله بلا وجوب] قيد آخرى وبيان لواقع [قوله ومثبتو الاحوال منهم الخ] جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دلعا لتوهم المناقاة بين القول بإيجاب المعاني للاحوال وبين هذا القول أى هم يوافقون النافين فى استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعاني للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات (قوله يشمر الخ) أى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازا

كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للعالم ككون البارئ تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضا مع انه حال عند البعض (قوله أى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للعالم فثبت على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم (قوله يوافقونهم فى هذا) أى فى استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى وأثبت العلية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بموجودة

حكماً) لأنها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاماً لكان المعدوم المتمنع مثلاً إذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلمة (فالمعقول) هو (الحكم الذى توجبه الصفة في محلها وأما نحو قولهم العلمة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (إذا لم يمنع) منه مانع (أو) العلمة (ما كان المعتل به معللاً وهو) أى كون المعتل معللاً به (قوله) أى قول القائل (كذا لأجل كذا) كقولنا كانت العالمية لأجل العلم (قدورى) أما الاول فلأن المعلول مشتق من العلمة اذ معناه ماله علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور وينتج عليه أيضاً أن العلمة ان أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثانى من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلاً وهو غير عالم بعد وأيضاً اعتبار عدم المانع باطل فان إيجاب العلم للعالمية

[قوله وهو محال] لا تمتنع قيام ماله ثبوت بما لا يثبت له أصلاً

[قوله فلان المعلول مشتق الخ] وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه واجماً الى العملية فوهم

لأنه راجع الى ما والثابت باعتبار انه عبارة عن العلمة

[قوله اعتبار التعقيب] لأنه زمانى بدليل قوله بالاتصال

[قوله وأيضاً الخ] هذا التقيد لم يذكره المصنف لكنه واقع في أصله التعريف ولذا زاد الشارح

قدس سره ورده وما توهم من أن هذا الرد اتمايم إذا كان تعريفاً لعلته الحال بخصوصها كالتعريف السابق أمالو كان تعريفاً لمطلق العملية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس بشئ لأنه يخرج عنه العلمة

(قوله لكان المعدوم المتمنع مثلاً) إنما قال مثلاً لان المعدوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضى

فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتى أعنى الثابت في الخارج وهو الحال

[قوله أما الاول فلان المعلول أيضاً] أجيب عنه بان تعريف العلمة الاصطلاحية بما علم عرفاً انه معلول

ليس من الدور في شئ فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلمة

(قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الاتصال

(قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من

ان العلمة متقدمة على المعلول زماناً وان الإيجاد في وقت بعقبه وجود المعلول من غير انفصال فيلزم يجوز

قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل عقبيه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب

مصادماً للضرورة العقلية كما سبق منصلاً لم يلتفت اليه وأورد هذا اللازم رداً عليه

(قوله وأيضاً اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا التقيد

وان لم يذكر في كلام المصنف الا انه مذكور في أصل التعريف الذى أوردته ذلك المعرف ولهذا الحقته

لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى أن إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً وأما
الثانى فلائنه عرف العلة بالمثل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالرد
لازم وليه أيضاً فساد آخر وهو رد العملية الى القول أعنى يقال كان كذا لأجل كذا ولا
شك أنه ليس معنى العملية (ز) قولهم العلة (ما تنبئ حكم محله) أي تنقله من حال الى حال (أو)
العلة هي (التي يتجدد بها) أي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير ولا يتجدد فيها
مع أنها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لماليتها عندهم ويخرج أيضاً عن الاول
الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محله كسواد القار مثلاً فانه يوجب لمحله حكماً هو
الاسودية وليس فيه تنبئ حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوماً وذلك أن تأخذ
من كل واحد من هذه التعريفات المزية للعلة تعريفاً للمعلول فنقول للمعلول ما أوجبه العلة
عقبيها بالاتصال اذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة أو

الثامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا إيجاب في شيء منها ما لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج
الواجب تعالى اذ لا إيجاب

[قوله ولا شك أنه ليس الخ] ويمتدح عنه بأنه تسامح والمقصود بأنه يصح أن يقال هذا القول

[قوله عندهم] أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني

الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بأنه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال
بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بانظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على
ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً بعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عديم المانع في مطلق العلة
بحد قسبه ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط
(قوله وسيأتى ان إيجاب العلة الخ) يعنى لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن
شرط وجودى ورد الاعتراض أيضاً

(قوله وفيه أيضاً فساد آخر) قبل هذا من المسامحات التي لا تلبس المقصود والمراد ما يصحح القول
لائفس القول

(قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريفان لثبتي الاحوال من أصحابنا واما اذا كان
لجهور المثلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل
الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بأن الله تعالى عاليتها واجبة بلا علم تملل هي به وهكذا البواقي
(قوله أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة) قيل الاسباب ان يقال متغيراً بشيء أو امر بترك الصريح
بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح في المعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور

ما يتجدد من الاحكام بالعلة **المسئلة الثانية** قال أكثر أصحابنا حكم العلة بتعدي محلها
أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم (وأنكره الاستاذ) أبو اسحاق

[قوله أكثر أصحابنا] أي من منبى الحال اذ لا حكم عند النافين فضلا عن التعدي
[قوله أي لا تكون العلة الخ] لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدي الى الحكم انه لازم له يتمتع
مفارقة عنه فيكون ثبوت العلة يجعل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود أن
ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون
ثبوت العلة كما سيجي' فسر الشارح قدس سره بما هو المقصود وأشار الى أن المراد بقوله لا يتعدي محلها
انه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل
البنية ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدي محلها أولا فلا يصح قوله وأنكر البصريون من المعتزلة
لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة
عن المحل الذي أوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لان سلم انه حينئذ
لا يصح قوله وأنكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بانكار عدم التعدي ويجوز أن
يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وأنكر البصريون عدم تعدي
حكم العلة عن محلها

(قوله خارجة عن المحل الخ) أي لانكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت
حالة في جزئه أو في أمر مباح له أولا تكون حالة أصلا فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عند

(قوله أي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا
لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل البنية ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدي محلها أم لا فلا يصح
قوله وأنكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح
ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تهمي'ر لمحل
التراع بعبارة ظاهرة في المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن
محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول
البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم
أن لا يتحقق الخلاف بين الأصحاب والمعتزلة في توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزءه
منه ولا شك أن العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج
عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لان العلم مثلا ليس بقاءً بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من
أن التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الآخر الذي ثبت له
الحكم أيضاً فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي أوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم
ان ثبت قولهم بنبوت الحكم لكل جزء عند قيام عكس الجزء مخصوص كما قالوا بنبوته للمجموع

ولم يشترط قيام العلة بعمل حكمها (تفريماً على القول بالحال وان أنكره) أى الاستاذ الحال وكلامه هنا على سبيل التزل وتسلم ثبوت الحال (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تمدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بعمل حكمها) حيث قالوا الله صريد بارادة حادثة لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بعمل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بنفسه (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بعمله الحياة (اذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالماً قادراً) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه (بخلاف غيرها) أى غير توابع الحياة (كالألوان) عند من ثبت لها أحكاماً فان حكمها لا يتعدي محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل

المعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير رد عليهم (قوله ولم يشترط النخ) أشار به الى أن المتقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة

(قوله أن لا تكون العلة قائمة الخ) بان لا يكون لها محل كما تدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات قائم بنفسها لكونها عين الذات وكقول أفلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب

[قوله لاستحالة قيام الحوادث] أى بذاته تعالى دون المتجددات لان الانصاف بها انقراعى وليس بتحقيق حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم أو قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة

(قوله وان أنكره أى الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا بلامه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاهرة على ما هو الظاهر وقوله تفريماً على القول بالحال قيد للكل اعنى قول أكثر الاصحاب بما ذكر والكار الاستاذ له فالوجه أن يرجع الضمير الى الأكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح وأنت خبير بانه اذا رجع الى الأكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تفريماً قيد للكل على انه لا شك أن أكثر الاصحاب يشمل القائلين بالحال منا كلقاضى وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير أنكره اليه الا بطريق الاستخدام فالأقرب أن يرجع الى المنكر للحال. فتأمل

(قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعنى الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول أعنى المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجيء في الالهيات تبجيزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات

يتعدى حكمها محالاً أولاً (فالحقها الحدائق منهم بالنفس الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شيء كان المحل بها هو ذلك الجزء لاجلة ذلك الشيء (فانها) أي الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بعمل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها (احتج أصحابنا) علي أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها (بأن صفة العلم لو لم تقم بعمل الحكم) الذي هو العالمية (لتامت اما بنفسها وببطله انها عرض) والعرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) يبطله أيضا (ان نسبته) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجع (أو بعمل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من المال وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع المال لجواز أن يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته)

(قوله فانها ليست الخ) يعني ان الحياة مشاركة بالقدم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدي في توابع الحياة فلو قلنا بالتعدي فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته .

(قوله والا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به (قوله وان نسبته الى جميع المحال) أي القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع

(قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله وببطله انها عرض [قوله وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته] أي لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لا ينافي ما في الالهيات من ان المراد بالعلة المتعاق

[قوله فالحقها الحدائق] اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليهم الذي أشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له أدنى مسكة واقصر على ذكر التسلسل في قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه لانه أخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تنامي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

(قوله احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لإبلاغ ما سيجيء من أن المدعى ضروري (قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لا يجوز أن يكون الإيجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الأشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجوعان لا يفيد

(قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئياً) به بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف الى

وكونه مرثياً (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التمدي مطلقا (وانما يجوز) أى تمدي الحكم (اذا كان) محل العلة (جزءا لحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وماذ كرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعدي الحكم منه اليه (وأيضاً فإنه) أى ماذ كرتم (تمثيل) أى بيان للحكم الذى هو امتناع التمدي فى مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلّي و) توضيح ذلك ما عسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائماً به و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتاعهما كونه معلوما مقدوراً) مع

(قوله وكونه مرثياً) عطف تفسيرى لرؤيته على انه مصدر المجهول

(قوله وانما يجوز الخ) لا فيها اذا كان محل العلة مباحثاً لحل الحكم

(قوله ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً

[قوله أى بيان الخ] أى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر

[قوله توضيح ذلك] انما احتاج كونه تمثيلاً الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه فى الحقيقة يان للمدعى بئال جزئى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى فى العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائماً به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التى ليست قائمة بالمعلوم والمراد

[قوله جوزتم] أيها الاشاعرة القائلون بالخال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين للمكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام

للمفعول ثم المضاف محذوف أى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العملية بهذا للمعنى على ما سيجىء فى الالهيات من أن معنى العلة هناك متعلق الرؤية

(قوله والفعل ليس قائماً به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نقماً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ما خص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام فى المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى أوجده الفاعل كحركة زيد مثلاً وبالفاعلية العنة الاضافية التى تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر فى كون الفاعل فاعلا على ما سيجىء فى المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائماً بذاته

عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) أي نحو ماذا كر فان الارادة والذ كر يوجبان كون متاهما مراداً مذكوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجباً والنهي علة لكونه حراماً ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة لارؤية يلزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والمرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل حالاً جاهلاً) مما (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العلمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل

(عبد الحكيم)

[قوله وكذا الامر الخ] فان مذهبكم ان الامر والنهي موجبان للحسن والتبجح بحيث يصح الترتب بالناء بينهما فيقال امر حسن ونهي قبح

(قوله ولا قيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي

(قوله من قال منا الخ) كالقاضي وجهور الاشاعة

(قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعري ومن تبعه

(قوله لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالتزام للثقلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية

(قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكتابة المقدمة المنوعة أعني امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزءاً لمحل الحكم

(قوله اذا قام العلم بجزء) أي العلم التصديقي بشئ معين في وقت وقام الجهل للركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالركب ليكون العلة معنى موجوداً واعتبر اتحاد التماثل والوقت اذ لا استعالة في كون شخص عالماً وجاهلاً بالقياس الي شيئين ولا في وقتين كن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم في وقت آخر والحال انه قائم في الوقتين

(قوله لا يقال هذا الخ) منع لبطلان التالي بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً والحال يجوز ان يستلزم الحال

(قوله لتضادهما الخ) والمانع وان كفاء مجرد جواز كونه تقدير محال الا أنه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده في كل قياس استثنائي يستغني عنه نقض التالي أيده بان بينهما تضاداً باعتبار تضاد الحكمين بناء على للفروض للتنازع فيه وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة

بجزء آخر والا كان الكل عالماً وجاهلماً (لانا نقول أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكناً لا امتناع له في ذاته قطماً (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديهما الى غير محله) أي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وأيضاً) ما ذكرتموه انما يتأني في العلم والجهل لافي جميع الملل التي جوزتم تعدية أحكامها (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص (والمعجز) عنه (بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما) منه ياما معلوماً بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريب الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن المعجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالتزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما

(عبدالحكيم)

(قوله جائز لذاته) يعني انه ممكن في ذاته لهي تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين

(قوله أمراً ممكناً) ان أراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكناً في نفس الامر فمنوع وان أراد انه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فلم يكن لا يجدي نفعاً لانه لا بد من امكانه في نفس الامر ليرتب عليه لزوم المحال في نفس الامر (قوله وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه

(قوله بان امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم أخص من المدعى لان المراد منه امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كالمية زيد بعلم عمرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أو لا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون العلة قائمة بنفسها فاقيل ان دعوي الضرورة ينافي الاحتجاج وهم

(قوله والتمثيل للتوضيح) لا للاثبات فالتناقض بانه لا يصحح الكلية مكابرة

(قوله لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلاء ان اشتراك الوجود بديهي ومنعه

الفعل فلا يوجب لعله حكماً) ثبوتياً لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (للتناقض) حكماً (والا كان لامعدهوم) المتمتع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة الملة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أى في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتى العدم للحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعاً) بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتى أمراً وجودياً وهذا هو الطريق المعمول عليه (ومنهم من احتج عليه

مكابرة ولتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله

(قوله صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات

[قوله حكماً] أى ثبوتياً

[قوله الملة وجودية] أى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة

[قوله بل لا بد الخ] اضرب عما في المتن لان عدم كون الملة تقياً صرفاً لا يستلزم كونها موجودة

لجواز ان يكون أمراً ثابتاً

(قوله أمراً وجودياً) أى موجوداً بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان الملة لا بد ان تكون

أقوى في الثبوت من المعلوم كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة

والى غير معلل وان ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل قل عنه ما ينفيه

(قوله فلا يوجب لعله حكماً) قيل الاولى ان يترك لفظ لعله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل

يوجب عندهم لغير عمله حكماً ثبوتياً كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لعله حكماً ثبوتياً

فضلا عن ان يفيد لغير عمله

(قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) أى غير ثابتة في الخارج لا انها غير موجودة امية اذ لا ينافي

كونها حكماً ثبوتياً

(قوله الملة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفي الصرف

لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودى هو الثابت لا الموجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لان

أبا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثانى والثالث يدلان على وجوب

وجود الملة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دل على الثبوت المدعى وجوب تحققه في

الملة اتفاقاً غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود

أيضاً فتأمل

بوجوه * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم ثم الجاهلية بجهل معدوم (اذلا مزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) أى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (علما جاهلا) مما (قلنا النزاع في نبوت الصفة المدمية لا في سلب الصفة) فانا ندعى أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم نبوت في ذلك المحل لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وماذا كرموه من هذا التقييل مع أنه غير تام في نفسه واليه أشار بقوله (وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) أى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز

(قوله اذلا مزية لاحدهما) أى العلم والجهل على الآخر ليكون كل منهما معدوما فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لا مرئبوتى أعنى العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم المدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الاولى بخلاف ما اذا قلنا ان العلم للوجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشيء

(قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما

(قوله كان ذلك المحل علما جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علم له

(قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علم له وعلمه لا والنزاع في الثاني دون الاول

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع الخ) يدعى ان مقدم الشرطية أعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان

يستلزم المجال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عدميهما

[قوله وتناف] حمل التضاد على المعنى اللغوي ليم التقریب اذ تحقق التضاد لا يقتضى امتناع

ارتفاعهما بخلاف التنافي

(قوله فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل

الركب يعنى لو جاز تعليق العالمية بالعلم المعدوم لحاز تعليق الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذ لا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكما نبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين) فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب

ويجوز اجتماع عدميهما

(قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافي الذي هو اعم ليكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل

بينهما تقابل التضاد وتقابل عدم والمملكة

(قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير

الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلا لان جوابه قد فهم بل صرح به فبقوله وأيضاً فلا نسلم الخ

أن تكون العالمية معللة بلم عدي لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدي فاذا اجتمع هذان المديان في محل كان عالماً جاهلاً بشئ واحد من جهة واحدة ثلث لانسلم أنه اذا كان مسمى العلم عدياً وموجباً اكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدياً موجباً لكون محله جاهلاً سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين المديين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان أصلاً * الوجه (الثاني شرط العلة قيامها بالحل) الذي يوجب له الحكم (ولا يتصور في العدم) قيامه بمحل حتي يوجب له حكماً ثبوتياً (قلنا ان أردت بالقيام) أى قيام الامر الذي هو العلة بالحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحلها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (أو اتصافه به) يعني وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدي) كاتصاف زيد بالعدي فجوز أن تكون العلة عدية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان تقيضه) وهو اللاايجاب (عدي) لصدقه على المدومات فاذا لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان التقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحة كونه عالماً باتفاق مثبتى الاحوال فتقول (للوجب العالمية اما وجود العلم

المديان أى اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالماً وجاهلاً معا فاندفع النع الاول لاعتبار ثبوتها لشيء واحد والثاني لعدم كون أحدهما عدماً للآخر

(قوله قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ تكون الشرطية اتعاقية اذ لاعلاقة بين المقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط قائماً حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود النع الثاني لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن أحدهما عدماً للآخر

(قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها (قوله يعنى وان أردت الخ) اشارة الى أن كلمة أو للتخيير بين ارادتهما فيقول الى معنى الواو

(قوله شرط العلة قيامها بالحل الذى يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولا يتهنى دليلاً على من قال بانمدي في توابع الحياة كرامة المعترلة الا ان يحال على المقايضة لفلو ابقى الحل على الحلالة كما في عبارة المتن لا يتهنى دليلاً لهم أيضاً لكن يتهنى دليلاً للبصريين الذين لا يشترطون الحل أصلاً

فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مبسمي الوجود في الكل هذا خاف (أو العلم مع الوجود
فتتركب العلة وهو باطل اتفاقاً) بين الفائلين بالحال (أو العلم) أي كونه عالماً (وأنه حال
فليس بموجود) فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة (فلما) الموجب للعالية هو (العلم الذي
هو موجود وافرقة بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالماً المسئلة (الرابعة العلة
العقلية) التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (أي كلما
وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعني وجوب الاطراد
(مما لا خلاف فيه أصلاً) بين مثبتى الاحوال (ومنعك) يستلزم عدمها عدم حكمها
(أي كلما انتفى العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) أي في الانعكاس ووجوبه (في الاحوال
الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العلية والقادرية اتفاقاً من مثبتى
الاحوال (وأوجب) أي الانعكاس (الاصحاب في) الاحوال (القديمة) أيضاً فلم يجوزوا
عالية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنع المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمة وقادرية بلا علم

(قوله فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر

(قوله أي كونه عالماً) أي حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم

(قوله العلة العقلية التي كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون عايتها بحسب العقل
فإنها لا يجب أن تكون مطردة ومنعك إلا أن تكون موجبة

(قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية

(قوله يستلزم وجودها) يعنى أن معنى الاطراد الاستلزام في الوجود وما ذكر من الشرطية بيان
للاستلزام أقيمت مقامه وكذا الحال في الانعكاس

(قوله مما لا خلاف فيه) لان الإيجاب مأخوذ في مفهوم العلة

(قوله بلا علم وقدرة) أي زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى

(قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على أن المتكلمين الفائلين باشتراك الوجود وتواطؤهم بقولون
بتمائل الوجودات

(قوله وأنه حال فليس بموجود) قد اشترنا في صدر البحث إلى أن المراد بالوجودى في عنوان البحث
الثابت لا الوجود في الخارج والحال ثابت فلا تنجى المعارضة بالنظر إليه أسلاً إلا أن يورد على مدعى
الوجود أيضاً

(قوله وقالوا لله تعالى عالمة وقادرية بلا علم وقدرة) فإن قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرها
من الصفات لكنهم قالوا بأنها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقيق الشارح في الموقف

وقدرة (ويلزمهم) أحد أمرين (اما دليل العالمية بغير العلم) كالفدرة مثلا وهو ضروري
البطلان اذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أولا لا توجب
كون محلها عالما (أو ثبوتها من غير علة) وهو أيضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا
علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية ثابتة مع وجود العلم غير معلة به كما كانت
ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله
(فجز في المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون
معلة به وعلى هذا فلا ظهر أن يقال للعلم الا أنه قصد المباشرة في المقارنة ولما كان اللازم من
عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاح كل علة
لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضا وأما قوله (وسيأتي تمامه في بحث الصفات)
فاشارة الى ما ذهبوا اليه من أن الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يدل سواء وجدت
العلة أو لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك (واعلم) أن كل علة مطردة منعكسة
وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط

(قوله قصد المباشرة) فان مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة

(قوله فاشارة الى ما ذهبوا اليه) أي المعتزلة

(قوله والى جوابه الخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات الوجودية الثاني أي من احتجاجات
المعتزلة على نفي الصفات علية وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب أن القابلية عندنا ليست أمرا
وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وإن سلم فالمراد بوجودها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع
استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضا وإن أردتم انها واجبة لذاتها فبطلانها ظاهر انتهى ولما أن مرادهم
انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى

الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات لعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت
بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من
الصفات قات المراد لزوم أحد الأمرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبه

(قوله ولا علة مغايرة الخ) لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة
مع وجود العلم غير معلة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً أم لا تأمل

(قوله والواجب لا يدل الخ) هذا عند أبي هاشم واتباعه وأما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع
وجوبها معلة بمحالة حادثة هي الالهية

العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المملول مطرداً منكمسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمايز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً (لا نأقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً ايجاباً يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالماً ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضاً (أو بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس* المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمملولها (لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعنى أنا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشي آخر أصلاً وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء أضداده) أى أضداد

(قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق منه أى ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري لعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قان أن قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخل في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو لا ينافي التلازم بالنظر الى العلة

(قوله قيل ههنا اشكالان الخ) ايرادها بين شق التفصيل اشارة الى ورودها على الشق الاول منه وفى لفظ ههنا أى في أن العلة لا توجب حكيمين مختلفين اشارة الى ورودها على لنى الايجاب مطلقاً وكذلك عدم تقييد الطعاليات بما يجوز الانفكاك بينها اشارة الى الامرين

(قوله ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخل في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركا
(قوله قان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البدية بالبدية أو منع لبدية الحكم السابق في المثال فلا يرد أن الحكم ضروري ولا وجه لمنع الضرورى

العلم (فلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابا للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط انتفائها لمعلوما بعد وجودها مما لا سترة به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار اليه بقوله (واعلم أنه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد أو من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والالزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول أنه علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تنتهي معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا ألزمه القاضي) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة وردده الأمدى بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبوسهل (الصملوكي) من الاشاعرة أنه تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علته تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم) الواحد (أو) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى

(قوله مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقها

(قوله لزم من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر

(قوله أو تعلق الخ) على سبيل منع الخلو

(قوله ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لايجري التطبيق فيها

(قوله وأثبت الصملوكي) يرد عليه لزوم حدوث علته تعالى أو عدم اطراد العلم فان قال بقديم العلم

والعالمية وحدث تعلقهما لزم استدراك القول بهم تناهيهما بل بتعدد كل منهما

(وأما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم (الاشكال الثاني)
الحياة توجب صحة العالمية (و) صحة (القادرية) فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين
(قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين
هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد
(و) العالمية (بالعلم بها) أي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من
الجانبيين (تقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة باتحاد
العلة ولا بتعددتها الا بدلالة السمع على أحدهما (و) قال (الأمدي) الحق التفصيل وهو
أنه يجوز الامران (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات

(قوله الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتي النقض اشكالا برأيه لكون جواب كل منهما
مخالفاً لجواب الآخر

(قوله شرط لوجود العلة) أي العلم والقدرة والاطلاق المصحح على العلة لما سيبيح في بيان الفرق
أن العلة مصدقة اتخاها أي مؤثرة في صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال في العلة لكونها موجبة
للحكم ولصحته لان إيجابها للصحة ليس الا يتبع إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن نبوته
(قوله لا علة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم أنها موجبة
لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من إيجابها للصحتين كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما
(قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكوراً سابقاً لبعده العهد
(قوله والعالمية بالعلم بها) أي العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الاولى زاد لفظ
العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الخلال لا بد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور
(قوله فانها) أي العالميتين متلازمان بناء على ما سيبيح من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به
(قوله يجوز الامران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الاولى معللة بالعلم
بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى

(قوله وأما في الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وبتعدد
مع تعددها في الشاهد سيبيح في بحث العلم

(قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على ما ذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم
العلم بالعلم والافجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد طلبة الله تعالى فامتناع
الانفكاك ظاهر مردود بان لا يمتد في عالميته تعالى عند غير القاضى وإني سهل واطلاق العالميتين باعتبار
تعلق العالمية الواحدة بعيد جبراً ثم الظاهر ان المقام في قوله بالعلم بها مقصود مستدرك

(وَيَمْتَنِعُ) ذَلِكَ (فِي) الْأَحْكَامِ (الْمُخْتَلِفَةِ) الْأَجْنَاسِ فِي الشَّاهِدِ بَلْ يَجِبُ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ
 (وَأَمَّا فِي) (النَّائِبِ) فَإِنْ كَانَ أَحْكَامُهُ مِنْ أَجْنَاسٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجِبَ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُتَعَدِّدَةٍ كَمَا فِي
 الشَّاهِدِ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فَقَدْ سَبَقَ أَنْ عَالِمِيهِ تَعَالَى وَاحِدَةً مُعَلَّةً بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ
 وَأَمَّا التَّعَدُّدُ وَالْاِخْتِلَافُ فِي التَّمَلُّقِ وَالتَّمَلُّقِ فَقَطْ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْقَادِرِيَةِ وَنَحْوِهَا * الْمَسْئَلَةُ
 (السَّابِقَةُ لَا يَثْبُتُ حُكْمُ) وَاحِدٍ (بِعِلَّتَيْنِ عَكْسِ الْأَوَّلِ) وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ حُكْمَانِ بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ
 وَأَثْبَاتُ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بِالْعِلَلِ الْمُتَعَدِّدَةِ أَمَّا عَلَى الْجَمْعِ أَوِ الْبَدْلِ أَوِ التَّرْكِيبِ وَالْكُلِّ بَاطِلٌ (أَمَّا
 عَلَى الْجَمْعِ فَلَا أَنَّهُ اسْتَعْنَى بِكُلِّ عَلَى كُلِّ كَمَا سَرَّ) فِي أَنَّ الْوَاحِدَ بِالشَّخْصِ لَا يَمْلِكُ بِعِلَّتَيْنِ
 (وَلَا بِالْعِلَّتَيْنِ أَمَّا مِثْلَانِ أَوْ ضِدَّانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ) فِي حُلِّ وَاحِدٍ فَلَا تَكُونَانِ مُوجِبَتَيْنِ لِحُكْمٍ
 وَاحِدٍ فِيهِ (أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ فَيَجُوزُ اقْتِرَاقُهُمَا) فَإِذَا ثَبَتَ أَحَدُ الْعِلَّتَيْنِ دُونَ الْآخَرَى فَإِنْ اسْتَقْبَلَ
 الْحُكْمَ (فَلَا اطْرَادَ) لِلْعِلَّةِ الثَّانِيَةِ وَإِنْ ثَبَتَ فَلَا انْعِكَاسَ لِلْعِلَّةِ الْمُتَنَافِيَةِ وَقَدْ يَمْتَنِعُ جَوَازُ الْاِقْتِرَاقِ

(قَوْلُهُ فِي الْأَحْكَامِ الْمُخْتَلِفَةِ الْأَجْنَاسِ) وَإِنْ كَانَتْ مُتَلَازِمَةً كَلَرِيدِيَّةٍ وَالْقَادِرِيَّةِ

(قَوْلُهُ وَجِبَ تَعْلِيلُهَا) لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَعْلُولِ يَسْتَدْعِي اخْتِلَافَ الْعِلَلِ

(قَوْلُهُ فَقَدْ سَبَقَ) (الْخ) يَعْنِي لَيْسَ فِيهِ تَعَدُّدُ الْعَالِمِيَّةِ

(قَوْلُهُ عَلَى الْجَمْعِ) أَيُّ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مُؤَثِّرَةٌ فِيهِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ أَوْ عَلَى الْبَدْلِ بَلْ تَكُونُ كُلُّ وَاحِدَةٍ
 مِنْهُمَا مُؤَثِّرَةٌ فِيهِ لِأَنِّي زَمَانٍ وَاحِدٍ أَوْ عَلَى التَّرْكِيبِ بَلْ يَكُونُ بِمَجْمُوعِهِمَا مُؤَثِّرًا فِيهِ مَعَ كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا كَافِيَةً
 فِي إِجْبَازِهِ كَمَا قَالَ الْأَسَافُ فِي فِعْلِ الْعَبْدِ مِنْ أَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِيهِ مَجْمُوعُ قُدْرَةِ اللَّهِ وَقُدْرَةُ الْعَبْدِ وَإِنْ كَانَتْ قُدْرَةُ اللَّهِ
 كَافِيَةً فِي وَجُودِهِ قَادِفٌ مَاقِيلٌ أَنَّهُ حَالُ التَّرْكِيبِ تَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا مُوجِبَةً لِلْمَعْلُولِ فَلَا تَكُونُ عِلَّةً لِأَنَّهَا
 مَا يَوْجِبُ الْمَعْلُولَ

[قَوْلُهُ فَلَا تَكُونَانِ مُوجِبَتَيْنِ] (الْخ) بِنَاءً عَلَى مَا سَرَّ مِنْ وَجُوبِ قِيَامِ الْعِلَّةِ بِمَحَلِّ الْحُكْمِ وَامْتِنَاعِ التَّعْدِي

[قَوْلُهُ وَقَدْ يَمْتَنِعُ] (الْخ) بِنَاءً عَلَى جَوَازِ التَّلَازُمِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَيْنِ

[قَوْلُهُ أَوْ التَّرْكِيبِ] لَا يَخْفَى أَنَّ الْعِلَّةَ عَلَى تَقْدِيرِ التَّرْكِيبِ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ فَلَيْسَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ تَعْلِيلٌ
 لِحُكْمٍ وَاحِدٍ بِعِلَّتَيْنِ بَلْ بِعِلَّةٍ مُرَكَّبَةٍ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُدَّعِيَّ لَزُومِ بَسَاطَةِ الْعِلَّةِ كَوَحْدَتِهَا إِلَّا أَنَّ الْكَلَامَ فِي جَعْلِ
 هَذَا الشَّقِّ قَبْلَ سَنِّ التَّعْلِيلِ بِالْعِلَلِ الْمُتَعَدِّدَةِ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِالْعِلَلِ مَا يَشْمَلُ النَّاقِصَةَ

(قَوْلُهُ فَلَا تَكُونَانِ مُوجِبَتَيْنِ لِحُكْمٍ وَاحِدٍ فِيهِ) مَبْنِيٌّ عَلَى هُوَ الْخِيَارُ مِنْ أَنَّ الْعِلَّةَ لَا يَدُ مِنْ ثَبُوتِهَا
 لِحُلِّ الْحُكْمِ وَقَدْ مَرَّ الْكَلَامُ فِيهِ

[قَوْلُهُ فَلَا اطْرَادَ] أَمَّا اقْتِصَارُ الْمُعْظَمِ عَلَى ذِكْرِ لَزُومِ عَدَمِ الْاِطْرَادِ بِنَاءً عَلَى مَا قَالَهُ الشَّارِحُ فِي الْمَسْئَلَةِ

الرَّابِعَةِ مِنْ أَنَّ عَدَمَ الْاِنْعِكَاسِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الْاِطْرَادِ

بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يخالف أحكامهما فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قاصرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البديل فلضرورة أنه لا يجوز تمليل العالمية بالعلم بسرعة وبالقدرة أخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فإن قيل العالمية معلة) على سبيل البديل (يعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقة ما حال الأفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثر) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيه (مجتمعتين) وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لأن مقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولأن الصفات المختلفة لها

(قولا لا بد أن يخالف أحكامها) فلا يجوز إيجابها لحكم واحد والا لزم إيجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف

(قوله العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتمتع
(قوله لا على سبيل البديل) فإنها كانت في الازل معلة بعلمه تعالى ثم سارت معلة بعلمنا
[قوله قلنا الخ] يعني لا سلم أن علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحددة في الواجب والممكن بناء على أن حقيقته صفة تجلي بها المذكور لمن قامت به
(قوله إنما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف إيجاب العلة على شرط
(قوله لا كل واحدة) هذا ممنوع لأن الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة ولا تكون العلة علة إلا أن تكون موجبة لعلمها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على العلة عن محل النزاع وهو أن مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها

[قوله قال الآمدي والمختلفان الخ] هذا جار في الضدين أيضاً
[قوله فإن قيل العالمية معلة على سبيل البديل الخ] أي جاز التعليل بداعية فإن العالمية يجوز عقلا أن يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس
[قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين الخ] يجبه عليه أن علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وإن سلم الخ

أحكام مختلفة ضرورة) كما نهينا عليه نقلاً عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحينما وجدت وجد الحكم قطعاً (والشرط قد لا يطرده) فيوجد ولا يوجد معه الشروط (كالحياء للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدمياً كاستثناء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً كاستثناء الضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف الشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود الشروط حتى يمتنع أن يكون عدمياً وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجودياً * (الثالث انه قد يكون الشرط متعدياً) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم استفاؤه باستفاء كل واحد منها كالحياة واستفاء الضداد بالنسبة الى وجود العلم (أو مركباً) بأن يكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط * (رابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعنى أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثراً بل للمؤثر فيه صفة ذلك المحل التي

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] اذ لا يجوز أن يكون لعل واحدة حكان أحدهما مختلف والآخر متفق

[قوله في الفرق بين العلة والشرط] لما كان الحكم بدور مع الشرط في بعض الصور كما يدور بالعلة كالبديهة فانه يدور مع القدرة التي هي شرط لها كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف إيجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء فما هو شرط الحكم يكون شرطاً لوجود العلة فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل [قوله لا ما يؤثر الخ] اشارة الى أن القصر في قوله لا معنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافي فلا يرد

منع الحصر

[قوله لا بد أن يكون وجودياً] واستفاء المانع كاشف عن الوجودى

[قوا الشرط] أي بلا واسطة فظاهر انقسامه الى التعدد والمركب وعدم ورود أن أجزاء المركب

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص

[قوله أو مركباً] الفرق بينه وبين التعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه

فيتعد الموقوف عليه هنا أيضاً ان التوقف هنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في التعدد وأيضاً المركب ماهية واحدة ولا كذلك التعدد المذكور

[قوله لانه لا يكون مؤثراً] لان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً بل لضرورة ان العلية

هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطاً للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنعكس) أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بمخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطاً للمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنهم بعض أصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من البتئين) انتساندين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور انتدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتملق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواماً فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً اذ لا تحقق للعالية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلاً (لها شرط) كالحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعان

أيضاً شروط فيكون متعدداً

[قوله كما عرفت] من أن العلة صفة توجب لمحلها حكماً

[قوله يكون شرطاً للحكم الخ] أي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطاً للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم وانما قيد بالحينية لامتناع توقف الحكم عليه لأن هذه الحينية لامتناع توقف إيجاب العلة على شرط. [قوله قال به القاضي] وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون

الموقوف عليه على ما سيجيء نقلاً عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكواف [قوله فان قيام كل منهما] أي القيام الخاص المعارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للاخرى بمعنى استلزام كل منهما للآخرى فما قيل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ [قوله مع انقطاع ذلك التعلق] اذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل

[قوله من قبيل الذوات] المراد من الذات ما يقابل الحال أي من الامور الموجودة اصالة

[قوله وهي لا تعان] اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا للاحكام

لا تعلق بغير العلم وهو ليس بمحلاً لها

[قوله كقيام كل من البتئين الخ] قد يقال لا دور ههنا أصلاً لان توقف كل منهما ليس على

خصوصية الاخرى

[قوله فان العلم من قبيل الذوات] الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تنجمل فيها

بمخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولا بـ (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعالم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعالم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنهم المحققون لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط أخرى) كاتقاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

(عبد الحكيم).

[قوله بمخلاف الاحكام] فانها تمل

[قوله والشرط قد يكون معلولا] ليس هذا داخلا في حيز الفاء لانه ليس مستفادا عما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومسدخوله أي معنى مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة أصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتب على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لما لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر [قوله بل اتفق الخ] اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بمخلاف

الاتفاق

[قوله وقد اختلف الخ] فان مثبت الاحوال من الاشاعة يملونه بصفات موجودة ومن المنزلة

ينفونه سوي البهشية فانهم يمللون الحال بالحال بناء على ما نقل عن أبي هاشم

تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليها الجزء الخامس

وأوله الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد

﴿ فهرست الجزء الرابع من كتاب المواقف ﴾

—————*—————

صحيحة

- ٢ المقصد السادس في أبحاث الحدود
- ١٩ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد المقصد
الاول الوحدة تساوق الوجود
- ٢٦ المقصد الثاني قد اختلف في وجودها
- ٢٨ المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا
- ٣٧ المقصد الرابع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية
- ٤٠ المقصد الخامس في أقسام الواحد
- ٤٨ المقصد السادس الوحدة تنوع أنواعا
- ٤٨ المقصد السابع الاثنان هما الغيران
- ٥٩ المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
- ٦٢ المقصد التاسع الاثنان ثلاثة أقسام
- ٧٧ المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان
- ٨٢ المقصد الحادي عشر المتقابلان أصران لا يجتمعان
- ٩٨ المرصد الخامس في العلة والمعلول
- ٩٩ المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري
- ١١٢ المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يمال بعينين
- ١٢٢ المقصد الثالث يجوز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
- ١٣٣ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون قابلا وفعلا
- ١٣٧ المقصد الخامس القوة الجسمانية لا تفيد أثرا
- ١٥٠ المقصد السادس الدور ممتنع

صحيحة

- ١٥٦ المقصد السابع الملة يجب أن تكون مع الملول
١٦٠ المقصد الثامن التسلسل محال
١٧٨ المقصد التاسع في الفرق بين جزء الملة وشرطها
١٧٩ المقصد العاشر في بيان الملة والملول

﴿تمت الفهرست﴾



